VAISHALI INSTITUTE RESEARCH BULLETIN No. 2

Chief Editor

Dr. G. C. CHAUDHARY

वर्ग संख्या.............. प्राप्ति-संख्या..................

ग्रन्थ-कार्ड

श्री गणेश वर्णी दि० जैन (शोध) संस्थान

ग्रन्थागार

नरिया, वाराणसी-५

ग्रन्थ नाम Vaishali Institute Res. Bulletin N. 2

लेखक Dr. G. C. Chaudhary

लौटानेकी

PRAKRIT JAIN INSTITUTE RESEARCH BULLETIN

No. 2

Chief Editor
DR. G. C. CHAUDHARY, M.A., Ph.D.
Director, Research Institute of Prakrit, Jainology and Ahimsa, Vaishali, Bihar.

VAISHALI INSTITUTE RESEARCH BULLETIN NO. 2

(*Dr. Hiralal Jain Memorial Number*)

Research Institute of Prakrit, Jainology and Ahimsa
Vaishali, Bihar

1974

Editorial Board

Dr. G. C. Chaudhary
Dr. N. Prasad
Dr. R. P. Poddar
Dr. D. N. Sharma
Dr. N. K. Prasad

All Rights Reserved

Price : Rs.

Rs. 14:00

Published on behalf of the Research Institute of Prakrit, Jainology and Ahimsa, Vaishali (Bihar) by Dr. G. C. Chaudhary M.A., Ph.D., Director, Printed in India, at the Tara Printing Works, Varanasi.

सिद्धान्ताचार्य पं. फूलचंद जी शास्त्री,
निदेशक श्री गणेश वर्णी दि. जैन (शोध) संस्थान.
वाराणसी द्वारा भेंट

श्री गणेश वर्णी दि. जैन (शोध) संस्थान
33८९

The Government of Bihar established the Research Institute of Prakrit, Jainology and Ahimsa at Vaishali in 1955 with the object *inter alia* to promote advanced studies and research in Prakrit and Jainology and to publish works of permanent value to scholars. This Institute is one of the six Research Institutes being run by the Government of Bihar. The other five are: (i) Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning at Darbhanga; (ii) K.P. Jayaswal Research Institute for research in ancient, medieval and modern Indian History, at Patna; (iii) Bihar Rastra Bhasa Parishad for research and advanced studies in Hindi, at Patna; (iv) Nava Nalanda Mahavihar for Research and Post-Graduate Studies in Buddhist Learning and Pali, at Nalanda and (v) Institute of Post-Graduate Studies and Research in Arabic and Persian, at Patna.

The Institute has taken up the Publication of Research Bulletins as a part of its programme. The present number comemorates the founder Director of the Institute, Dr. Hiralal Jain who died of heart-attack on March 13, 1973.

[illegible] शास्त्री,
निदेशक श्री गणेश वर्णी दि. जैन (शोध) संस्थान,
वाराणसी द्वारा भेंट

CHIEF EDITOR'S NOTE

The present volume is Research Bulletin No. 2 of the Institute. It was decided to make it Dr. Hiralal Jain Comemoration Volume. Dr. Jain was the founder Director of this Institute and a scholar of great repute in the field of Prakrit and Jainology. He died of heart-attack on March 13, 1973. The present volume is dedicated to his memory.

Dr. Jain was born on Sept. 18, 1898, in a village Gangayi in Jabalpur district of Madhya Pradesh. He got his primary education at this village and his secondary education at Gadarvara and Narsiṁhapur. From 1916 to 1920 he was a student of Robertson College Jabalpur. In the B.A. Examination of 1920 he stood first in Sanskrit and got Government scholarship and prize for it. He passed his M.A. in Sanskrit and also LL.B. examination from Allahabad University in 1922. He stood first in Sanskrit and got research scholarship. He had obtained good result in the law examination too and now the question before him was to chose a career. He could have opted for law. In those days law was indeed a very attractive profession. But his visit to Karanja Jain Grantha Bhandar some time in 1923 proved a landmark in his career. He prepared a descriptive catalogue of the MSS preserved in this Bhandar in 1924. These MSS beckoned him to the virgin territories of research in the field of Prakrit and Apabhraṁsa. He was mainly attracted by the three works of Puṣpadanta : Ṇāyakumāracariu. Jasaharacariu and the Mahāpurāṇa.

In 1925 he was appointed lecturer in Amaravati Government College. In 1944, he was transferred to Nagpur College. After that he got the D. Litt. degree of the Nagpur University. He retired from the service of the Maddhya Pradesh Government in 1954. Then he was offered the post of the founder Director of Prakrit Research Institute, Vaishali, by the Government of Bihar. He served this Institution till July, 1961. The same year he was offered the post of Professor and Head of the Department of Prakrit, Pali and Sanskrit, Jabalpur University. He continued in this office till 1970.

The following ones are his important works :

Critical Editions

1. णायकुमारचरिउ
1st Edition Karanja Series 1932
2nd Edition Bhāratīya Jñānpīṭha 1972

2. सावयधम्मदोहा
Karanja Series 1932

3. पाहुड़दोहा
1st Edition Karanja Series 1939
2nd Edition Bhāratīya Jñānapīṭha 1964

5-20. षट्खण्डागम with धवलाटीका Vols (1-16)
S.L. Jain Sāhityoddhāraka Fund (1938-58)

21. जैनशिलालेख संग्रह Part I
M.D. Jain Granthamālā 1928

22. तत्त्वसमुच्चय
Bhāratīya Jaina Mahāmaṇḍala 1952

23. सुगंधदशमीकथा
Bhāratīya Jñānapīṭha 1966

24. सुदंसणचरिउ
Prakrit Research Institute, Vaishali, 1969

25. मयणपराजय
Bhāratīya Jñānapīṭha 1962

26. कहकोसु
Prakrit Text Society, Ahmedabad, 1969

27. जसहरचरिउ
Bhāratīya Jñānapīṭha 1973.

His original work 'भारतीय संस्कृति को जैनधर्म की देन' was published by Madhya Pradesh Government in 1962. This book has been translated in Kannaḍa and Marathi. Its English translation is under preparation.

He acted as the General Editor of the Murtidevi Series and Jivaraj Jain Series.

Dr. Jain was an ideal teacher. Wherever he worked he left behind a number of admirers and devoted students. For this volume, we invited his associates and old students to contribute articles and also their reminiscences of Dr. Jain. The response was very encouraging. It is regretted that we could not accomodate all of them for want of space.

In the field of Indological Studies Dr. Jain will be ever remembered by virtue of his scholarly contributions. With this volume we have only paid *our* homage to his genius.

We thank all our contributors for their co-operation. Dr. R. P. Poddar and Dr. N. K. Prasad deserve our thanks for their willing co-operation in correcting the proofs and seeing the volume through the press.

We extend our hearty thanks to Sri Rama Shankar Pandya, the proprietor of the Tara Printing Works, Varanasi, for their co-operation in speedy and fine printing of the Bulletin.

Vaishali
Mahavir Jayanti, 1974

G. C. Chaudhary

CONTENTS

1. Chief Editor's Note iii
2. My Reminiscences of Late Dr. Hiralal Jain
—C. P. Sinha 1
3. In Memoriam Dr. H. L. Jain
—R. P. Poddar 3
4. Ṣaṭkhaṇḍāgama and Prajñāpaṇāsūtra
—Late Dr. Hiralal Jain 5
5. Jayasena : The Author of Dharmaratnākara
—Dr. A. N. Upadhye 12
6. Prakrit Studies : Some Problems and Solutions
—Dr. G. C. Chaudhary 15
7. Contributions of Western Scholars to Oriental Studies
—Dr. G. C. Chaudhary 19
8. The Jain Temple at Thāna
—Harihar Singh 23
9. Asaṁkhayaṁ
—R. P. Poddar 25
10. Mythology of the Buddhas and the Tīrthaṅkaras
—Dr. Nandkishore Prasad... 27
11. Our Ancient Rhetoricians on Plagiarism in Poetry
—Dr. R. P. Poddar... 35
12. A Rare Manuscript of the Vāda-Rahasya
—Dr. G. C. Chaudhary 41
13. The Trairāśikas and the Vaiśeṣikas
—Prof. Anantalal Thakur 45
14. Defining the Pramāṇa
—R. C. Dwivedi 48
15. Jaina Conception of Reality, i. e. Dravya
—Dr. J. C. Sikdar 59
16. Theory of Doubt in Jainism and Rationalism
—Dr. Bashistha Narayan Sinha 72
17. सत्यनिष्ठ डॉ० हीरालालजी—दलसुख मालवणिया 75
18. डॉ० हीरालाल जैन—हजारी प्रसाद द्विवेदी 77
19. ऋषिकल्प पूज्य गुरु डॉ० हीरालाल जैन
—डॉ० देवनारायण शर्मा 78
20. अप्रतिम प्रेरक विद्वान्—डॉ० भागचन्द्र जैन 'भास्कर' 80
21. स्व० डॉ० हीरालालजी जैन और 'पावा'
—आचार्य अनन्तप्रसाद जैन 'लोकपाल' 81
22. जैन न्याय पर अहिंसा का प्रभाव
—पंडित कैलाशचन्द्र शास्त्री 82
23. सर्वज्ञता—डॉ० मोहनलाल मेहता 87

24. आचार्य कुन्दकुन्द और अद्वैतवाद
—डॉ० देवनारायण शर्मा 91
25. जैनधर्म का उद्भव एवं विकास : एक ऐतिहासिक मूल्यांकन
—डॉ० भागचन्द्र जैन 'भास्कर' 94
26. मूलाचार में प्रतिपादित मुनि-आहार-चर्या
—फूलचन्द जैन 'प्रेमी' 100
27. संतकम्मपाहुड और छक्खंडागम
—सिद्धान्ताचार्य कैलाशचन्द्र शास्त्री 116
28. सिद्ध-साहित्य का मूलस्रोत—डॉ० नागेन्द्र प्रसाद 124
29. जैनरामायण पउमचरिउ में चरित्र-चित्रण के मानदण्ड
—डॉ० देवनारायण शर्मा 158
30. सन्देशरासक की हिन्दी टीका पर कुछ टिप्पणियाँ
—डॉ० रा० प्र० पोद्दार 161
31. भगवती आराधना और उसका समय
—डॉ० भागचन्द्र जैन 'भास्कर' 165
32. प्राकृत तथा अपभ्रंश का ऐतिहासिक विकास
—डॉ० देवेन्द्रकुमार शास्त्री 171
33. संतकवि रइधू और उनका साहित्य—डॉ० राजाराम जैन 192
34. भ० महावीर का एक नया पूर्वभव
—डॉ० के०आर० चन्द्र 198
35. महाराजा भोज के समय का एक अपभ्रंश काव्य : सुदंसणचरिउ
—श्री अगरचंद नाहटा 204
36. 'चरिउ' और मानस'—डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन 207
37. जैन नाटककार हस्तिमल्ल का समय
—डॉ० कन्छेदीलाल जैन 215
38. तार्थंकर महावीर का प्रतिमा-निरूपण
—मारुतिनन्दन प्रसाद तिवारी 223
39. विदेशी विद्वानों का जैनविद्या को योगदान
—प्रेम सुमन जैन 232
40. हिन्दू तथा जैन साधु-आचार
—डॉ० देवनारायण शर्मा 245
41. जैनदर्शन और तर्क की आधार-भूमिः प्रमाण
—श्री श्रीरञ्जन सूरिदेव 270
42. प्राचीन भारत में गणतंत्र का आदर्श
—डॉ० देवनारायण शर्मा 279
43. जैन तर्कशास्त्र में निर्विकल्पक ज्ञान प्रमाण की मीमांसा
—प्रो० लालचन्द जैन 284
44. Opinions of Rājaśekhara as a Critic
—R. P. Poddar 299
45. Meaning and Expression in Poetry
—R.P. Poddar 319

MY REMINISCENCES OF LATE DR. HIRALAL JAIN

C. P. SINHA

It happened in July 1960. I joined Muzaffarpur Institute of Technology, Muzaffarpur as Assistant Professor of Civil Engineering. One evening, while walking on road, I luckily met my old good friend Dr. R. P. Poddar who had recently joined Prakrit Jain Institute, Vaishali as Lecturer in English. For want of proper accommodation at Vaishali, this institute was then functioning in a rented house in Club Road, Muzaffarpur. Since both of us were to reside in the same town and we very much relished each other's company, we decided to live together. We hired a building opposite the local Zila School and occupied the same since the first of August that year.

A common point with me and Dr. Poddar was that both of us were engaged in the teaching profession, though our subjects were different. We were then new to the job and felt very much enthusiastic and excited about the same. Very frequently we exchanged ideas and impressions of our work, institutions, colleagues and bosses. We would generally make critical review of every item and would try to draw conclusions for our future help and, sometimes, also for the sake of fun. All sorts of topics came under the purview of our discussion and we seldom allowed even personal matters of others to escape our keen attention and critical comments. Of course, all this was done quite in confidence and with malice to none.

From what I had heard of the late Dr. Hiralal Jain, the then Director of the Prakrit Jain Institute, I had formed a particular image of his in my heart and mind I thought, he was a profound scholar of Sanskrit and Prakrit, and as such might be speaking chaste Sanskritised Hindi. He was a Jain and a well known authority on Jainism and, therefore, I thought, he might be suffering from religious taboos and philosopher's tersity. He was a retired man having joined this post on contract basis after his superanuation; I felt, he might be a symbol of some spent up force, only talking a lot and not being able to do anything seriously. With this kind of variegated picture in my mind I had the extreme curiosity of having a *darshan* of the great man.

One fine morning I stepped into the office chamber of Dr. Jain along with Dr. Poddar. I found a fair complexioned spectacled man, dressed in western style, with a long forehead, partially bald head and thick moustache sitting in his chair inclined towards the table and reading some thick book very intently. On his attention having been drawn he raised his head and on my introduction to him, he swiftly stood up, greeted me with a broad smile and warm handshake, and politely requested us to be seated.

Dr. Jain opened his dialogue in English. On being informed that in spite of being an engineer I am greatly interested in Sanskrit learning, he straightened up in his chair, smiled, gazed me with a sparkle in his eyes and said, "Gentleman, you can do a lot in removing some misconceptions regarding the place of architecture and engineering in ancient India. Dr. P. K. Acharya has done very good work on Manasāra, but much more still remains to be done. You know, many old authors seem to be experts in myth-making, but it cannot be guaranteed that there is no truth in what they have said or written. Now, the need of the hour is to analyse and review the old available literature critically and to separate truth from myth in order to evaluate the same correctly." In this way in the very first meeting he tried to show me a path and encouraged me to proceed ahead on the same.

Dr. Jain talked to me for about an hour in the first interview. He talked on various topics, but on nothing which did not interest me. He did the whole talking in fluent English which was amply beautified by frequent quotations of Sanskrit shlokas. He would express his idea explicitly, elaborate the same, invite other man's views and would stop only when he had brought home his point—this is how he continued his discourse. He was smiling throughout and vigorously tried to inject humour in his otherwise serious discussion. He laughed loudly and enlivened the talk by his appropriate facial expressions. I found in him the naturality of a child, the lucidity of a writer, the clarity of a thinker, the charm of a poet and the depth of a philosopher. It was really a memorable event for me to have talked and listened to him. I was so impressed that I took a vow within my heart to follow his advice and to do some work on ancient Indian architecture accordingly.

Subsequently I had the privilege of meeting Dr. Jain on many occasions. He was always very kind to me and spared time out of his busy schedule to provide me guidance in my pursuit, though in humility he would always say that he was not the proper man to be consulted on the subject. I prepared a small paper entitled '*Sanskrit Vāṁmaya meṅ Vāstuvidyā*' which he kindly corrected and advised me to continue the study further.

Dr. Jain left Muzaffarpur in 1961. I was thus denied the good fortune of his valuable guidance. My work got retarded and set back. Today Dr. Jain is no more in the world, but his cherished memories are still very fresh in my mind. I am happy, I have again started the work inspired by him and am trying to prepare a thesis for Ph. D. degree on some aspect of ancient Indian architecture. I pay my respectful homage to the departed soul and wish to fulfil his desire about me.

IN MEMORIAM DR. H. L. JAIN

R. P. PODDAR

I had my first meeting with Dr. H. L. Jain on 21st of March 1960. I had come to the Prakrit Institute to join as Lecturer in English and he was at that time the Director of the Institute. As soon as I entered his office chamber I saw before me an august figure with a broad smile on the face radiating a contagious joy. He told me that I had brought a great relief to him personally since he himself had been teaching English too, and that was an additional burden upon him. He introduced Shri Vimal Prakash Jain to me as his student and only colleague. After a few minutes' formal talk he looked at the clock on the wall and then at once called Shri Satyadeo Jha, his head-clerk and told him that it was already more than 11.30 and the formality of joining had to be finished before 12.00. Shri Jha accordingly got the paper ready and I signed them. Dr. Jain told me that as a Lecturer of English I did not have much to do for I had to engage utmost two classes a day and that also of very elementary standard. But the great task before me, he continued, was to acquaint myself with Prakrit and Jainology without which I could not be fully useful to the Institute. He advised me to spend most of my time in the library. Accordingly I sat in the Library for three to four hours everyday but did not pursue any serious study, for I found no interest in the field—even the Prakrit names of books produced a jarring sound upon my ears.

At times I went to see Dr. H. L. Jain in his office chamber and spent a few minutes with him. During these meetings he never forgot to inquire about my personal studies. I minced matters and somehow managed to escape. But as a teacher of over forty years' standing he very well knew how to deal with truant pupils. One day he asked me to read Paranjape's translation of the Mṛcchakaṭikam. I borrowed the book and read it. The book proved very interesting and soon I wanted to read the original.

Gradually my interest in Prakrit Language and Literature increased and I began to attend Dr. Jain's classes and in due course also appeared at the M. A. examination.

Dr. Jain was a man of very regular habits. He came to the Institute everyday at 8.00 A.M. and left at 12.30. P.M. He engaged two post-graduate and one research classes every day and besides also attended to his official duties for which he had fixed hours. In the afternoon and evening he carried on his personal studies.

He took great delight in friendly get-together and on festive occasions like *Rakṣābandhana* etc. he invited all the inmates of the Institute at his residence. On these occasions he himself also participated in serving dishes to his friends and subordinates as well. He was on very intimate terms with two of his neighbours—one doctor and the other a Sub-judge. By way of joke he often told each that he had not paid a single pie to their fraternity. He meant that he did not have to spend any money on medical treatment and litigation—Dr. Jain maintained good health and his nature was very mild and accommodating.

Once I introduced an engineer friend of mine Shri C.P. Sinha to Dr. Jain. My friend was then working as Assistant Professor of Civil Engineering in Muzaffarpur Institute of Technology. He showed some inquisitiveness towards the science of architecture in ancient India. Dr. Jain gave a very illuminating talk on the subject and introduced him to Shri Acharya's work on Manasāra with a few others. Mr. Sinha's interest in the subject deepened and he began to see Dr. Jain often in this regard. He subsequently published a paper on this topic in his college magazine. With a view to going deeper in the subject he read Sanskrit and also passed B.A. Examination of the Bihar University with this subject. He is still pursuing his age old interest. Dr. Jain had a wonderful power of arousing his pupil's interest in the subject. In his classes students received knowledge with joy for he transmitted both.

In Oct. 1972, I, along with Dr. D. N. Sharma, went to attend the All India Oriental Conference at Ujjain. On our way back we wanted to pay a visit to Dr. Jain who was then convalescing in Jabalpur Hospital after an operation of cataract. When we entered his room it was 11.30 and he was in repose. Mr. Vimal Prakash Jain who had also accompanied, announced us and we touched his feet. His face glistened with joy—he sat in his bed and talked for long, transmitting knowledge and joy even from his sick-bed—in fact he had nothing else to transmit to the world except knowledge and joy.

ṢAṬKHAṆḌĀGAMA AND PRAJÑĀPANĀSŪTRA

LATE DR. HIRALAL JAIN

In one of the sections of the Introduction (pp. 223 f.) of the Paṇṇavaṇā-sutta, there is a discussion comparing the Prajñāpanā with the Ṣaṭkhaṇḍāgama. It is pointed out that both these works have got significant similarities : (i) The subject-matter of both of them is a doctrinal discussion about Jīva and Karman. (ii) The basic source for both of them is the Śrutāṅga Dṛṣṭivāda. (iii) They are compiled in the form of Sūtras. (iv) Here and there, in both the works, the Sūtras assume the form of Gāthās. (v) Some Gāthās are common to both; and they are found also in the Niryuktis and Viśeṣāvaśyaka-bhāṣya, etc. (vi) Both the works are of the nature of compilation and have common words and expressions. (vii) The topic Alpa-bahutva is almost identical and it is called Mahādaṇḍaka. (viii) In the discussion on Gatyāgati, there occur, in both, the discussions on the acquisition of the position of Tīrthaṅkara, Cakravartin, Baladeva and Vāsudeva. (ix) The topics or Padas (23-27 and 35) Karma, Karma-bandhaka, Karma-vedaka, Veda-bandhaka, Veda-vedaka and Vedanā of the Prajñāpanā remind us of the six Khaṇḍas of the Ṣaṭkhaṇḍāgama, namely, Jīva-sthāna, Kṣudraka-bandha, Bandha-svāmitva, Vedanā, Vargaṇā and Mahābandha. These common points between the two works are undisputable; and they indicate a common tradition in view of their meaning and exposition.

Despite these common points, both the works possess many a speciality of their own. (i) The Prajñāpanā contains 36 sections called Padas; and according to the subject matter, their sub-sections like Prajñāpanā, Prarūpaṇā, etc. But in the Ṣaṭkhaṇḍāgama, the same six Khaṇḍas are there ; and under them, the fourteen Jīva-samāsas (Guṇasthānas) and fourteen Mārgaṇā-sthānas are discussed at length, in their order; all this is completely absent in the Prajñāpanāsūtra. (ii) The Prajñāpanā has single authorship, while it is accepted that Puṣpadanta and Bhūtabali are the authors of the Ṣaṭkhaṇḍāgama; and it might be inferred that many of its appendices (cūlikās) were added later on, as in the case of some canonical texts like the Daśavaikālika. (iii) The discussion of the subject matter in the Ṣaṭkhaṇḍāgama is more detailed and profound, systematic and well-planned as against that in the Prajñāpanā. (iv) The question-and-answer style is employed more in the Prajñāpanā than in the Ṣaṭkhaṇḍāgama. (v) The Prajñāpanāsūtra is written in the tyles of original Sūtra, while the Ṣaṭkhaṇḍāgama presents a commentarial style employing the Anuyogadvāras. Here the Nikṣepas like Nāma, Sthāpanā, etc., as in the Niryuktis; Anuyogadvāras like Sat, Saṁkhyā, etc., as in the Tattvārtha-sūtra; and such terms like Prarūpaṇā, Nirdeṣa, Vibhāṣā, etc., are used: all these are the characteristics of the Bhāṣya style employed here. Further are employed Gati-anuvāda, Indriya-anuvāda, etc. too. (vi) The exposition of Alpa-bahutva, under the title Mahādaṇḍaka, in the Ṣaṭkhaṇḍāgama (VII. 79), is more systematic under 78 Padas with such predicates as 'vattaissāmo', 'kadavvo'; while in the Prajñāpanā such predicates are not used and the exposition is loose presenting 98 Padas, some of which are primary and some secondary divisions. (vii) In the Prajñāpanā-sūtra, under Sthānapada, the description as to where, in the universe, living beings of various types dwell is loosely discussed at length, but the same in the Ṣaṭkhaṇḍāgama (VII. pp. 299, etc.) is present in the order of Mārgaṇā-sthānas, comparatively in short and in a systematic style. (viii) In the Prajñāpanā the Alpa-bahutva is described through 26 Dvāras, and therein the topics of Jīva and Ajīva are intermingled in a haphazard manner. In the Ṣaṭkhaṇḍāgama, however, the same are systematically presented under fourteen Mārgaṇās. The names of Mārgaṇās like Gati, Indriya, etc. are found here and there in the twenty-six Dvāras of the Prajñāpanā-sūtra, but a clear-cut specification of 14 Mārgaṇās is absent. The same holds good about the use of Sthiti, Sparśa, Kāla, etc. (ix) The Prajñāpanā-sūtra has the same three Gāthās (99-101, p. 25) which are found also in the Ṣaṭkhaṇḍāgama (XVI, Sūtras 122-24). In the Ṣaṭkhaṇḍāgama these are introduced with the words 'lakkhaṇaṃ bhaṇidaṃ', which indicate that they are quotations. Some of their readings are correct in the Prajñāpanā, but incorrect in the Ṣaṭkhaṇḍāgama.

Taking into account the above points of agreement and difference, the authors of the Introduction of the Prajñāpanā-sūtra have expressed their opinion that on the one hand both the works agree in their inheritance of traditional doctrines and also, to a certain extent, in their method of treatment; but, on the other hand, in view of the classification of topics, the style, system and method of exposition and the use of technical terms, the Prajñāpanā is prior to and a work earlier than Ṣaṭkhaṇḍāgama To strengthen this view, they have considered the age of the composition of these works As to the date of composition of the Ṣaṭkhaṇḍāgama, they have accepted the same as fixed in the Introduction of Volume One, namely 683 after the Nirvāṇa of Mahāvīra or sometime in the second century of the Vikrama era. But, in fixing the date of Prajñāpanā, they have not found any undisputed historical facts and evidence; so they had to depend on certain indications of doubtful validity noted below.

(1) In the Prajñāpanā-sūtra, after the benedictory verses, there are two interpolated Gāthās which, after offering salutation to Ajjasāma (Ārya-Śyāma), mention that he was the 23rd in the Vācaka lineage and he presented this Śruta-ratna from the ocean of scriptural knowledge. From this, it is inferred that Ārya Śyāma is the author of the Prajñāpanāsūtra.

(2) According to the Paṭṭāvalis, there flourished three Kālakācāryas, and it is the first Kālaka that was Śyāmācārya.

(3) The death of the first Kālaka according to the Dharmasāgarīya Paṭṭāvali, but the birth of him according to the Kharatara-gacchīya Paṭṭāvali, falls in 376 years after the death of Mahāvīra.

Based on these three points, it is concluded that thè Prajñāpanāsūtra was composed by Śyāmācārya in the fourth century of the Vīranirvāṇa era, i.e , about one hundred years before the Vikrama era, and accordingly some three hundred years earlier than Ṣaṭkhaṇḍāgama.

The above arguments may be scrutinised here:

(1) Not even the name of the Paṇṇavaṇā-sutta occurs in those two interpolated Gāthās. The gift of the Śruta-ratna made by Śyāmācārya can imply some other Grantha-ratna. If Haribhadra comments on them, calling them interpolatory, it proves only this much that during his time, in the th century A. D., Śyāmācārya was already well-known. What evidence have we to ascertain by whom and at what time these were interpolated? The Gāthās specify that Śyāmācārya was the twentythird in the Vācaka lineage. Where is the discussion as to when this lineage started and what would be the period for the 23rd person in that line? The earlier genuine Gāthā clearly says the Paṇṇavaṇā was preached by the revered Jina for the spiritual (nivṛtti) benefit of pious saints; while the interpolatory Gāthās speak of the highly gifted (durdhara, dhīra, etc.) monk Śyāmācārya donating some unspecified Śrutaratna to his pupils. Can the authorship specified in the original and interpolatory passages be said to be the same?

(2) The tradition of the Paṭṭāvalis is not ancient; the age of their composition and their authority are not beyond doubt ; and they are mutually inconsistent as well. They do not clearly establish with whom of the three Kālakācāryas Śyāmācārya should be identified. Based on these, Dr. U. P. Shaha expressed his inconclusive opinion (p. 232) that Śyāmācārya mentioned eleventh in the line and Kālakācārya, destroyer of King Gardabhilla, became identical, if the first two Kālakas were regarded as one identical person. Thus to identify Śyāmacārya with Kālaka and then to fix his date are attended with many hurdles.

(3) When were Dharmasāgarīya and Kharatara-gaccha Paṭṭāvalis composed, what are their sources, what is the reason for their mutual contradictions? Unless these questions are satisfactorily explained, how can the dates given by them be authoritative and how can Kālaka be taken as identical with Śyāmācārya.

As far as the evidence is presented, it is not clear where Kālakācārya is called the author of the Prajñāpanāsūtra? To propose an identity of Śyāma Arya with Kālaka Ācārya is catching, because 'śyāma' and 'kāla' mean black; but such a procedure is methodologically defective. To reach such a conclusion, we need independent sources to specify Śyāmācārya as well as Kālakācārya as the authors of the Prajñāpanā : then alone identity can be proposed; and then the question of the date can be tackled.

Really speaking, it would be a great asset for the history of Jaina literature, if the composition of any Jaina work could be assigned to the second or first century before the Vikrama era. There is hardly any work in the available Jaina Prākrit literature which holds any prospects in this direction, because the linguistic tendencies there do not belong to the first stage of the Middle-Indo-Aryan, but they belong to the second stage which did not come into vogue prior to the second century of the Vikrama era. For instance, we have in the Paṇṇavaṇā: loc. (loke), bhayavayā (bhagavatā), suya (śruta), diṭṭhivāya (dṛṣṭivāda) ṭhii (sthiti), veyaṇā (vedanā); here intervocalic consonants are being lost replaced by ya-śruti. This tendency is not noticed in the Prākrit languages prior to the second century A.D. The earlier phase of Prākrits is found in the Pāli Tripiṭaka, in the inscriptions of Aśoka, Khāravela and those of the Śuṅga and Āndhra dynasties and in the plays of Aśvaghoṣa, where we do not notice the tendency of dropping the medial consonants. This tendency began after the second century, and this indeed became the distinguishing feature of Māhārāṣṭrī (Prākṛt). As it is found in plenty in Jaina Prākrit literature Pischel and other scholars named the dialect of Jaina Prākrit works as Jain Māhārāṣṭrī and Jaina Śaurasenī. In the light of this linguistic study, the composition of the Paṇṇavaṇā-sutta can in no way be assigned to the period earlier than the second century.

The claim that the Paṇṇavaṇā is older than the Ṣaṭkhaṇḍāgama is not indisputable. The points of agreement between these two works conclusively prove that both of them have a common heritage. This is true not only of these two works but also of all the canonical (including procanonical) works of the Digambara and Śvetāmbara traditions and schools. Their soul is the same, but their body and physical structure are different. In this connection, the observation of Vīrasenācārya, the author of the Dhavala, deserves our attention (Ṣaṭkhaṇḍāgama, Vol. I, p. 60). There are two kinds of authors, Artha-kartā and Grantha-kartā. So far as the Ṣaṭkhaṇḍāgama is concerned, the Artha-kartā is the revered Mahāvīra, but the Grantha-kartā stands for Gautama and other saints down in succession to Puṣpadanta and Bhūtabali. The composition of the Ṣaṭkhaṇḍāgama is based on the very preachings of Mahāvīra on which that of the Prajñāpanāsūtra is based. But it was natural that there arose differences in style and classifications, etc., according to the traditions of (different) schools. In texts of fixed traditions, chronological priority or posteriority can be inferred from the development in style, etc.; but in independent traditional inheritance such an inference proves invalid; and, on this point, the editors of the Prajñāpanā-sūtra have themselves laid sufficient stress. They say (Introduction, p. 230):

"The style of treatment i.e., its simplicity or otherwise, cannot be a determining factor in fixing up the chronological order of these works. This is so because the nature of the style was dependent on the objective of the author and on the nature of the subject-matter, simple or subtle. Hence we would be making a great blunder in fixing up the chronological order of Prajñāpanā and Ṣaṭkhaṇḍāgama if we were guided only by the fact that the treatment of the subject-matter in the Ṣaṭkhaṇḍāgama is more detailed and subtle than that found in Prajñāpanā-sūtra."

It would not be out of place to clarify another point also. The Śvetāmbara scholiasts primarily confined themselves to the Ardhamāgadhī canon and pursued the resurrection, compilation and expansion in in their composition. But the Digambara saints, accepting that the original Āgamas were lost, started composing works in a new style with some independence; in this pursuit learned Ācāryas used their intellectual gifts without any restraint (or inhibition). As a result of this, the authors of the Ṣaṭkhaṇḍāgama acquired the knowledge of the traditional lore (Siddhānta) from Dharasenācārya; and, on the strength of their intellectual gifts, developed the five-fold Maṅgala from two-fold one, namely, 'Namo Arahaṃtānaṃ' and 'Namo sava sidhānaṃ' found on the Khāravela inscription. Such efforts must have been made in different regions, in different circles of learned monks and at different ages. When one scrutinises the Cattāridaṇḍaka, it has a four-fold Maṅgala. The third item mentioning Sāhu could easily get expanded, along with the organisation of ascetic community, to include Ācārya, Upādhyāya and Sarva-sādhu. One of the early Tamila Kāvyas, Jīvakacintāmaṇi, adopts the Cattāri-maṅgalaṃ in the benedictory verses instead of five-fold Maṅgala. Likewise possibly, it is these authors that systematised, for the first time, Jīva-samāsa (Guṇasthāna) Mārgaṇāsthāna and the various Anuyoga-dvāras and, on their basis, gave a systematic exposition of the entire Siddhānta. May be, to begin with, their systematisation was naturally met with some opposition or neglect, but gradually this very systematisation, on account of its being more methodical, pervaded the entire gamut of Jaina Siddhānta, and proved acceptable to all. The authors of the Ṣaṭkhaṇḍāgama have not omitted any item from the Siddhānta inherited by them; and they have given due place to useful traditional Gāthās in their works. By such introductory words as 'bhaṇidaṃ' etc., they have indicated that these Gāthās are not composed by them but are traditionally inherited: this gives us an idea about their scholarly honesty and scholastic integrity. If any other author just ignores indicating the fact of inheriting such verses and included them along with other verses, this cannot be taken as a proof of his chronological priority. The name of Ārya Syāma occurs in interpolatory verses. He is not the author (in the strict sense of the term) of the Prajñāpanā but only a compiler, putting together traditional material. Thus when the authors of both the Ṣaṭkhaṇḍāgama and Prajñāpanā are recording and arranging only traditional material, the term 'bhaṇidaṃ' has no chronological value.

The Prajñāpanā has got some traditional Gāthās common with the Uttarādhyayana and Nijjutti, and these are called Saṅgrahaṇī Gāthās (See Prajñāpanā and Ṣaṭkhaṇḍāgama by D. Malavania, JOR, Vol. 19, pp. 35 ff. Baroda 1969). These cannot be used as evidence for relative chronology. If it is accepted that the Prajñāpanā is posterior to the Uttarādhyayana, the age of the Prajñāpanā remains still more uncertain. The Uttarādhyayana, as it stands today, cannot be, en bloc, assigned to the 3rd-4th century B.C. Some of its dogmatical chapters, which are clustered together at the end of the work, especially the 28th chapter etc. can be legitimately looked upon as pretty late, and, in the opinon of some, nearer the age of the Tattvārthasūtra. In this context another fact also has to be taken into account: the inheritance of scriptural knowledge was primarily oral; and one should not handle this material as if it is recorded in Mss. and copied by different authors. If any Gāthā is more correct in one text than in the other, it might be the result of the carefulness or otherwise of the copyists; it would be improper to impute the mistakes to original authors who were learned Ācāryas. If the readings are more correct in the Prajñāpanā but incorrect in the Ṣaṭkhaṇḍāgama, one should rather infer from this that the former could not have been the direct source of the latter.

The gist of the above discussion is that, as yet, we have not got any evidence to say that the Prajñāpanā-sūtra was composed earlier than the Ṣaṭkhaṇḍāgama. The age of Ṣaṭkhaṇḍāgama is 683 years after the Nirvāṇa of Mahāvīra, i.e., about 200 years of the Vikrama Era; and it is accepted by all. It also stands proved that the inscription, etc., discovered in the Baba Pyara Caves near Girnar or Junagad belong to this period; and possibly it is the same Candraguphā in which Dharasenācārya used to dwell, and he might be the same Dharasena whose demise, according to Sallekhanā, is indicated in the record there.

On the other hand, nothing definite can be said about the author of the Prajñāpanā-sūtra. The Ācāryas of the Ṣaṭkhaṇḍāgama tradition do not seem to be aware even of his name: for, if they were, how Vīrasena, the author of the Dhavala, who has mentioned twelve Aṅgas and fourteen Aṅga-bāhya texts like the Daśavaikāikālika, Uttarādhyayana, Kalpa, Vyavahāra, Niśitha; etc. (Ṣaṭkhaṇḍāgama Vol. I, p. 96), could fail to take note of such an important text like the Paṇṇavaṇā. In view of its linguistic features the Paṇṇavaṇā cannot be dated earlier than the 2nd or 3rd century of the Vikrama era. Incidentally it may also be noted that the Ṣaṭkhaṇḍāgama inclines more towards softēning the intervocalic surds (like k and t) than dropping them ; according to experts, softening is linguistically an earlier stage than eliding them. This much can be definitely said that the Paṇṇavanā is earlier than its first commentator Haribhadra (9th century of the Vikrama era). And if, on account of its mention in the Nandīsūtra, it is to be earlier than the Valabhi redaction, then it may be assigned to a period earlier than Vīra Nirvāṇa Saṃvat 993 (Vikrama Saṃvat 523). Another question has to be answered. Why is it that the Prajñāpanā, considered to be so important in view of its contents and assigned to such an early date by the editors, is put under the category of Upāṅga, a division which is quite late and of artificial connection with Aṅgas. The Upāṅga division came into existence perhaps after the Valabhī redaction; and the works under it contained extraneous and residuary traditional matter not included under Aṅgas. This, to a great extent, explains the relatively discursive contents, collected and compiled by Ārya Śyāma: i.e. all the material is not thought out by himself (see p. 229, Introduction). In fine, the Prajñāpanā, though it contains a good deal of old material not properly preserved, its present form cannot be dated earlier than the Valabhi Council when it was put under the category of Upāṅga and interpolatory verses became a source for the name of its so-called author.

JAYASENA : THE AUTHOR OF DHARMARATNĀKARA

DR. A.N. UPADHYE

In the concluding colophon the author mentions his name as Jayasena qualified by Śrī, Sūri or Muni. His name can be taken as Jayasena rather than Śrī-Jayasena. He traces his ancestry to Medārya (also written Metārya) who was the tenth Gaṇadhara of Mahāvīra.[1] Medārya practised severe penances. He was a concrete embodiment of *daśadharma*. He brought prosperity by his supernatural powers to the people in the town of Śri-khaṇḍilla. It is from him that the Sangha L(Jh)āḍa Bāgaḍa arose (*tenājāyata*). In that Sangha, in the line of great Saints, was born Dharmasena who used to preach the religion. After him comes Śāntiṣeṇa, a great disputant and well known for his learning. After him there was Gopasena, followed by Bhāvasena, an embodiment of many virtues. His pupil was Jayasena. He was famous among the saints and gave pleasure to all the people. He composed this Śāstra, i.e., *Dharmaratnākara*, full of the essential doctrines of Jina-Samaya for the benefit of living beings. Thus Jayasena belongs to the Lāḍa Bāgaḍa Sangha and his predecessors, in back succession, were Bhāvasena, Gopasena, Śāntiṣeṇa and Dharmasena, going back to Medārya of antiquity.

It has been pointed out by Pt. Paramanand Shastri[2] that a Ms. from Byavar contains an additional verse which specifies the date as well as place of composition :

बाणेन्द्रियव्योमसोममिते संवत्सरे शुभे ।
ग्रन्थोऽयं सिद्धतां यातः सव(क)लीकरहाटके ।।

That means, this work was composed in Saṃ. 1055, i.e., 998 A.D. Some read Sakalī and some Sabalī which is an elusive term; and the identification of the locality needs further inquiry.

---

[1] In some of the lists, the eleven Gaṇadharas are mentioned thus : 1. Indrabhūti, 2. Agnibhūti, 3. Vāyubhūti, 4. Akampana, 5. Maurya, 6. Sudharman, 7. Putra, 8. Mitra (Maitreya), 9. Maṇḍya (Mauḍya), 10. Andhavela, and 11. Prabhāsa (with some variation in the order). Madārya is not included here; but his name occurs in the list given in the *Kalpasūtra* (S.B.E., Vol. 22, p. 286).

[2] *Jaina-Granth-praśasti-saṅgraha*, Part I. Mukthar and Paramananda, Viraseva-mandira, Delhi, 1954, pp. 5 (Intro) 3-4; also.

Narendrasena gives a detailed Praśasti at the end of his Siddhantasāra-saṅgraha.[1] It closely resembles the concluding section of DR both in contents and succession of teachers, and has in addition, some common verses. The inauguration of the Lāḍa Bāgaḍa Sangha is attributed to medārya, the tenth Gaṇadhara of Mahāvīra. The name of the locality with which he is associated is differently mentioned (Śrī-khaṇḍillaka-paṭṭana or Śrī-pūrṇatalla). Then there is Dharmasena, a Digambara, who covered his body as it were with the garment of the lustre of his teeth in course of his discourses. What are the adjectives of Dharmasena in one get transferred to Śāntiṣeṇa in the other. The Editor has arranged the lines into verses without taking into account their metrical forms. Then come Śāntiṣeṇa, Gopasena and Bhāvasena (described in identical verses), and then Jayasena (obviously the author of DR). On his Paṭṭa comes Brahmasena, then Vīrasena, then Guṇasena and then Narendrasena, the author. Again are mentioned Guṇasena, Udayasena and Jayasena of whom Guṇasena was possessed of many *kalās*.

Lately, a good deal of information has been made available about this Lāḍa-Bāgaḍa (Lāṭa-vargaṭa, also Lāṭa-Bāgaṭa, in Sanskrit) Sangha or Gaccha [2] In due course it seems to have connected itself with the Punnāṭa-gaṇa, -gaccha or -sangha of which the earlier known authors are Jinasena who composed his *Harivaṁśa* in A D. 783 and Hariṣeṇa who composed his *Kathākośa* in A. D. 932-33. Mahāsena, the author of the *Pradyumnacarita*, was also a Lāṭa-vargaṭa. He was a contemporary of Muñjarāja and Sindhurāja, and was honoured by Parpaṭa, the minister of the latter (*c.* 974-1009 A.D.). This Lāḍa Bāgaḍa Sangha is also linked with the Kāṣṭhā Sangha; but its connection with the Yāpanīya Sangha is not proved, because Punnāṭa and Punnāga cannot be taken to mean the same. The Paṭṭāvalis of the Ācāryas belonging to this Sangha give interesting details about their contemporary rulers. One of the earliest Ācāryas of this Sangha, namely Dharmasena, is said to have been a *digambara*, a naked monk; but some of the later teachers were possibly Bhaṭṭāras in succession.

Jayasena, the author of DR, belonged to the Lāḍa-Bāgaḍa Sangha and composed his work in 998 A.D. Thus he will have to be distin-

---

1. Ed. by Pandit Jinadas P., Phadkule, Sholapur, 19 .7.
2. V. P. Johrapurkar: *Bhaṭṭāraka Sampradāya*, pp. 248-295, Sholapur, 1958. Giving reference to the Dubkund Inscription of A. D. 1088, *Indian Antiquary* XIX, p. 36 and Epi.I.II, pp. 232-40, A. Guerinot includes the Lāṭavāgaṭa-gaṇa under Śvetāmbara sects *Epigraphic Jaina*, Paria, 1908,. Intro. p. 60. See *Siddhāntasārasaṅgraha*, Praśasti, verse No. 3.

guished from other Jayasenas so far known to us:[1] (i) Jayasena, the teacher of Dharmaghoṣa, mentioned in the Mathura inscription of the first century A.D. (ii) Jinasena, the author of the *Mahāpurāṇa* (*c.* 838 A.D.) mentions one Jayasena as his Guru (*Ādipurāṇa* 1-59).[2] (iii) Jinasena, the author of the *Harivaṁśa* (A.D. 783)[3], belonged to the Punnāṭa Sangha; and he gives a long list of his predecessors. In that, one Jayasena figures as his grand teacher. It is very difficult to ascertain whether both the Jinasenas have the same Jayasena in view. (iv) Jayasena has written Sanskrit commentaries on the three main works (*Pañcāstikāya*, *Pravacanasāra* and *Samayasāra*) of Kundakunda. Some details about him are discussed in my Introduction to the edition of the *Pravacanasāra*. He has been assigned to later than *c.* 1150. (v) Mahāsena (or Mahasena), the author of *Pradyumnacarita*[4], belonged to Lāḍa Bāgaḍa Sangha, and he mentions his grand teacher by name Jayasena. It is not unlikely that one is tempted to identify him with the author of DR. (vi) Then there is the author of the *Pratiṣṭhāpāṭha*[5], Jayasena, alias Vasubindu, by name. He calls himself *agra-śiṣya* of Kundakunda. King Lālāṭṭa had a big (*dīrgha*) Caitya constructed on the Ratnagiri (*Sahyadriṇā saṅgata-sīmni*) in the territory of Kuṅkuṇa (Konkan), in the South. To mark that function, at the behest of the Teacher and to the joy of the residents of Kolhapur (Kolāpura), Jayasena alias Vasubindu wrote (*saṃlikhitaḥ*) this within a couple of days. Thus the Praśasti indicates that the author Jayasena is associated with Kolhapur. The late Pt. Bahubali *Sharma* told me once that this Ratnāgiri stands for the present-day Jotiba hill near Kolhapur.[6].

---

1. A.N. Upadhye : *Pravacanasāra*, Intro; section on Jayasena, the commentator : Paramananda Jain : Anekānta, VIII, 201-5.
2. Bhāratīya Jñānapīṭha, ed., Varanasi, 1951.
3. Bhāratīya Jñānapīṭha, ed., Varanasi, 1962.
4. N. Premi : *Jaina Sāhitya aura Itihāsa*, 1st ed., pp. 183-84.
5. *Pratiṣṭhāpāṭha*, Sholapur, 1925.
6. The *Dharmaratnākara* would be soon published from Sholapur.

PRĀKRIT STUDIES : SOME PROBLEMS AND SOLUTIONS

DR. G. C. CHOUDHARY

About two and half thousand years ago the popular dialects of North India had a glorious time when Lord Buddha and Lord Mahavira decided to preach their religions in the local dialects in preference to the literary language of the time. The Literary language viz. Sanskrit was limited to the elite but among the masses some or other form of the Prakrits was in vogue. The Buddha's and also Lord Mahavira's preference of the Prakrit, the spoken language of the masses was a great democratic step. Owing to this bold decision and its effective execution by them and their followers, a tradition of religious literature in the Prakrits set in and we could have the bulk of the Pali and the Ardhamāgadhī canons. Besides these, considerable secular literature also has survived in the Prakrits from very early periods. In fact there has not been a time in which the literary genius of the people did not blossom through one or other of the popular dialects. Treatises on poetics like Dhvanyāloka and Kāvyaprakāśa are full of illustrations from the Prakrit. The fact that the writers of these treatises, the eminent pioneer Ānandavardhana and Mammaṭa, often illustrate their points with Prakrit verses shows that in this field genius of people found novel modes of expression. The poetic quality of these illustrations is often high and in many cases they vie with the finished verses of great masters like Kālidāsa Our ancient dramas also have given a share to the popular dialects. The tradition of the use of the Prakrits in extant Sanskrit dramas must have had a realistic base though in course of time it became stereotyped. The Prakrits also enjoyed royal patronage in the extensive territories of such influential dynasties as the Mauryas and the Sātavāhanas. The duty rescripts of Aśoka engraved in different parts of his kingdom are in the Prakrits and the Sātavāhanas also used Prakrit in their inscriptions. Among the latter, one, probably Hāla, set up a convention of exclusive use of Prakrit in his harem as we learn from the Kāvyamīmāṁsā of Rājaśekhara.

In this way the Prakrit languages and literature are very valuable for a complete and first hand knowledge of the ancient Indian culture. Their importance in linguistic studies also is very great. The growth of the modern Vernaculars can be properly understood in the context of the Prakrit and the Apabhraṁsa languages. Not only this but also the languages of the south have borrowed a large number of words from the Prakrits.

The Prakrit languages kept always growing and they did not generally tone down to any strict discipline of grammar. This growth of the Prakrits necessitated the intervention of Sanskrit as a standard language for commentary. Prakrit literature of a previous period had to be interpreted in Sanskrit for the readers of a later period. In courses of time this sort of interpretation tended to be abused and the readers in order to save efforts satisfied themselves with the Sanskrit renderings of the Prakrit texts. This proved a great set back to the Prakrits and the original texts began to dwindle.

But it is heartening to note that a revival is taking place in our present generation which is somehow alive to great importance of the Prakrits. Establishment of Research Institutes and University departments for the study of the Prakrits and publication of numerous old Mss. are evidences in question. What is desired is that the growth should be well planned and enthusiasm of the people regulated.

If we cast a glance on the growth of Institutions and also on the curricula for the study of the Prakrits and other classical languages, we find that the Prakrits are dovetailed with Jainological, Pali with the Buddhistic, Sanskrit with the Brahmanical and Arabic and Persian with the Islamic studies. Not only this but also the particular languages are supposed to be taken care of by the particular religious communities aligned to them. And the latter also presume to exert all kinds of authority on the language under their charge. We have to see whether this dovetailing is congenial to the study of the language or the religions in question.

It is true that some religious literature of the Jainas is in Prakrit and some religious literature of the Buddhists is in Pali and so on. But a lot of Jain religious literature is in Sanskrit also and the same is the case with the Buddhist religious literature. So it is not fair to confine these religious thoughts to Prakrit and Pali. Similarly the Prakrits have much more than the Jaina religious literature and the Jain religious literature itself has much more than sheer religion and it is the common inheritance of the whole fraternity of scholars interested in the field. So the dovetailing in the above fashion is likely to confine the scope of the subject instead of promoting its growth and popularity.

Coming down to the particular case of the Prakrit studies at present, we find that a number of Institutions have been established for higher studies and research. But the researches done are generally substandard, for the Institutions do not get good scholars. The subject is not being taught at the high school level and very few colleges have been teaching it at the undergraduate stage. So only a limited number of students offer to take up post-graduate studies and research. It is from among these that the Institutions have willy-nilly to choose their research scholars. Efforts have been made to popularise the subject at the undergraduate level but so far with little success. The fact is that up till now the subject has not been given due recognition. The scholars in the field have to assert themselves to convince the society of the enormous importance of the subject. But mind you, it is a herculean task and needs the greatest degree of patience and perseverance, for to drive home the importance of the Prakrits to a society which is generally lukewarm to all learning and particularly hostile to culture is very difficult indeed ! But any way we have to take up this task for our survival. The Institutions in the field may take up the publication of popular series to bring out the bearings of the subject upon modern vernaculars, ancient Indian culture, literature and religious thoughts.

The problem before the few students who opt the subject is of employment. In the present day circumstances our education has to be job oriented. But in this field students after having obtained a first class M. A. and also research degree cannot feel secure about some sort of employment. Under the circumstances only a few, mostly helpless ones opt the subject and that also half-heartedly. So provision for employment for the students coming out with degrees in this subject has to be made. In fact the establishment of centres of advanced studies itself is an eloquent argument for working out the ways of employing the products of these Institutions. But so far little is being done. As the first step towards it the Government should introduce Prakrit as an elective subject in the examinations conducted by Public Service Commissions at the central and state levels. The Universities should be encouraged and financed to start departments for undergraduate and post-graduate teaching in Prakrit. We see that the Universities are opening departments for regional languages like maithili and Bhojapuri in their bid to include the popular dialects in their curriculum. If the fact, that for a proper understanding of these languages one has to begin with the Prakrits and the Apabhramsas is duly emphasised they cannot but see the reasonability of having a post of a teacher of Prakrit in each of the departments of modern vernaculars.

A serious handicap in growth of Prakrit, Pali and Sanskrit studies is also their isolation and mutual exclusion as evidenced in the syllabi of the universities and also in the establishment of isolated and far apart Institutions for the study of each. A student who aspires to specialise in one cannot afford to overlook some basic knowledge of the other. So the syllabi at the entrance stage has to be liberally comprehensive. Similarly the Institutions for specialised studies in each can function more harmoniously in one campus as the constituent units of one complex. Recently the Government of Bihar have set up Institutions for higher studies in Pali, Prakrit, Sanskrit, History, Hindi and Arabic. But the Institutions are scatterd at distant places. The aim of the Government would have been fully realised if these would have been in one campus with complete residential facilities. This would have also averted a great deal of wastage.

Lastly, *a word* of warning. In their zeal to popularise the subject, scholars in the field should not make it very cheap. At present it is generally seen that Prakrit education is stipendary. In such a system pseudo students, more interested in filling up their vacant hours, getting stipend and, as a side issue, degrees also than in acquiring knowledge infiltrate into the field. They presume that they are doing a favour to the subject by condescending to study it and so they deserve to be rewarded with an honourable degree without any strenuous industry for the same. This trend has to be ruthlessly stopped if we want Prakrit studies to be duly recognized and valued in the society.

CONTRIBUTIONS OF WESTERN SCHOLARS TO ORIENTAL STUDIES

DR. G.C. CHOUDHARY

The Contributions of Western Scholars to Sanskrit literature are very great.

After the Renaissance and discovery of sea-route of India by Vasco de Gamo in 1198 A.D. the West came in closer contact with India and her richest literature in Sanskrit. Filippo Sassetti of Italy was the first scholar who studied Sanskrit at Goa for five years between 1583 and 1588 A.D. and translated a medical work राजनिघण्टु into Italian. He also suggested certain relations between Sanskrit and Italian. Next to him was a Dutch missionary, William Roger who in 1651 A.D. produced a German translation of 300 verses of भर्तृहरि.

But actual discovery of Sanskrit in the latter part of the 18th century by William Jones was the great event in the intellectual life of the West. For over a century and a half since then, orientalists in Europe and America have been engaged in interpreting the history and culture of India.

William Jones was a Judge at Calcutta for eleven years. He was the first to arouse a keen interest in the study of Indian Antiquity by his literary activities and by the foundation of Asiatic Society of Bengal in 1784. He was the first to point out the genetic relation of Sanskrit with the languages of the West. He made epoch making remarks that 'the Sanskrit language whatever be its antiquity, is of a wonderful structure, more perfect than the Greek, more copious than the Latin and more inquisitively refined than either'. William Jones also translated into English a number of works.

By the beginning of the 19th century Sanskrit literature became known to the learned public in Europe through specimens of classical Sanskrit, like works of Kalidas and भर्तृहरि, and a few stories from रामायण and महाभारत like नलदमयन्ती etc. and fables of the हितोपदेश and the Pancatantra. Simultaneously with this there arose in great measure a new method both of using and of estimating ancient writings. This method was the comparative study of historical data. This method assessed the value of a literature by a comparison of the course of human thought in different ages and different countries.

The chief author of this new method in the field of Sanskrit was a French scholar Eugene Burnouf who gave an entirely new character to the Sanskrit study in the West. Burnouf was an excellent scholar of wide views and true historical instinct. By the Sanskrit study what he wanted, was history, human history and world history and with unfailing grasp he laid foundation of Vedic and Buddhist studies in France and through France in the whole of Europe and America. He died young but his spirit lived on in his disciples and friends.

Among his pupils were some, who rose to great eminence. To name a few, Max-Muller and Rudolph Roth. Max-Muller was born in Germany but became English by adoption. He was a Professor of Sanskrit at Edinburgh. He contributed a large number of works and articles on different topics of Sanskrit studies. He immortalised his name by editing ऋग्वेद with सायणभाष्य. He was the general editor of a renowned series : the Sacred Books of the East in 50 Vols. Roth was a great Vedic scholar and he along with another German scholar Bochtlink compiled a monumental Dictionary in German in 7 big volumes. This dictionary was published in Russia at St. Pitersburg in 20 years between 1855 and 1875 and still occupies a unique place in the history of Sanskrit dictionaries.

Though the credit of investigating Sanskrit first for the West goes to English scholars like William Jones, Colebrook, Wilson, Monior Williams, Keith and others, French scholars took lead in scientific study of Sanskrit. Paris alone has six institutions devoted to the advancement of Sanskrit studies. Each of the institutions has had a succession of outstanding scholars, some of them pioneers and all-rounders. To name a few Regnier, Barth, Senart, Sylvain levi and Louis Renow.

Under the initiative of E. Burnouf, German scholars also took the cause of Sanskrit studies from the middle of the 19th century, with such enthusiasm and devotion that outside India Germany became a second home of Sanskrit and the cities of Bonn, Leipzig and Vienna played the role of something like Varanasi to entire Europe. Scholars from different parts of the world felt proud of being trained in Sanskrit in German Universities. Germany possesses the biggest collection of Sanskrit Mss.at her different centres.

The first Sanskritists of Germany were F. Bopp and the three Schlegal brothers. They were trained at the feet of Burnouf. Bopp has done immortal services to the world by raising comparative philology to the rank of science. He was the founder of Indo-German science of languages. This science was cultivated for long time by the Indologists together with Sanskrit philology. The number of Sanskrit scholars and Professors was greater in Germany than anywhere else before the second world war. The work of Bopp and Schlegal brothers has been continued by Lessen, Weber, Oldenburg, Buhler, Keilhern and numerous others.

These scholars by applying new method of comparative study had succeeded in proving the highest value of Sanskrit literature and on the basis of their study they founded the new sciences of comparative Religion, Comparative Mythology, Comparative Philology and Scientific History. Previous to this new method, history meant the study of romantic incidents and personal adventures, upon fights and dynastic intrigues rather than upon the evolution of social Institutions and growth of human ideas. Each event recorded was regarded as isolated, unconnected either as causes or effects, with what followed or with what had gone before.

But in the new method all this has been changed. Personal details, the stories of battles and treacheries of courts have faded into insigificance. The outlook of historians totally changed. They wanted to have a clearer vision of the great panorama of the history of mankind. For this they paid great attention to the study of social institutions, the religious beliefs, the scientific attainments and the philosophical ideas. These matters were to continue steady in their growth and influence while dynasties rise and fall. They put and interpreted the material available from Sanskrit sources in such a manner that it itself began to narrate the whole story.

Prior to the advent of the Western scholars on the field of Indian learning, the Sanskrit scholarship in India was engaged in verbal hairsplitting. It was quite sectarian, secluded and one sided in outlook. The spiritual ideals were lost sight of and vested interests were clinging hard to the form and letter, having altogether missed the spirit. Great enthusiasm was shown for religious rituals, mythological details and exclusive social conventions and customs so rigorously that result of all this was anything except commendable. One may feel sad to remember that in India, at that time, there was not a single Pandita or Indian scholar who could read or decipher the inscriptions of Aśoka, Kharvele and Rudradaman. This one instance is sufficient to indicate how one sided and shallow the Sanskrit scholarship had grown just before the Western scholars took Sanskrit studies. The Western scholars, however, did not approach Sanskrit studies through bias for one religion or the other, or with some sectarian or sectional outlook. They pointed out that to have the whole view of ancient and medieval Indian culture the study of Sanskrit literature must be combined with the study not only of Prakrit and Pali languages and Literature, but also with that of Tibetan, Central Asian, Chinese, Mangolian, Siamese and Burmese. A broader outlook on the study of these languages and literatures alone can supply a sound basis in estimating the value of the cultural capital of Ancient India.

The work of Western scholars in various branches of Sanskrit learning has shown altogether fresh approaches. The historical and comparative methods of study as applied by them gave remarkable results. They carefully scrutinized the collections of Mss and prepared their descriptive catalogues and produced monographs and dissertations on various topics and histories of various branches of Indian literature were written. Not only this, they also produced excellent works on Indian History, Archaeology Epigraphy, Numismatics, Iconography etc. and thus they brought Indian wisdom on the canvass of human knowledge.

Whatever progress has been achieved in oriental researches is primarily due to instruction of and inspiration from Western scholars. We cannot forget the debt we owe to them.

THE JAINA TEMPLE AT THĀNA

HARIHAR SINGH

Thāna is situated about fifteen miles east of Surendranagar in Gujarat. This is an old site with some Hindu temples of remote antiquity. The place is particularly famous for Trinetreśvara Mahādeva.

The Jaina temple is a small structure situated on a hillock When Mr. Henry Cousens visited the site there were two Jaina temples standing very close to each other[1], but now only one of these has survived. The present temple too is in ruinous condition. It is built of grey sandstone and faces north.

It consists of a *garbhagṛha* (sanctum) and a *maṇḍapa* (hall), the latter excepting a few layers of the foundation has completely gone. The sanctum, about eight feet high, is square on plan, and is divided on its vertical axis into three parts, namely *pīṭha*, (socle), *jaṅghā* (wall) and *phāṁsanā* (superstructure). The *pīṭha* is moulded consisting of two *bhiṭṭas* (plinths), *khura* (hoof), *kumbha* (pitcher) decorated with half diamonds, *kalaśa* (torus) and *kapota* (roll moulding) showing *caitya*-arch ornament. All these mouldings are bold and crudely finished. The *jaṅghā*, composed of two courses of huge ashlars, is plain. It is surmounted by an overhanging cavecornice. The *phāṁsanā* is composed of receding tiers carved on the edges with *caitya*—arch ornament. At present, only its two courses are intact, but when Mr. Cousens[2] visited this temple there were three courses.

Its doorway is ornate. The sill shows an inverted crescent in the centre and a projecting *kīrttimukha* (mouth of victory) emanating creepers on each side. The jamb is skilfully relieved with undulating foliate scrolls. At the lower part of the jamb stands a female carrying water vessel in her upraised hand, while her other hand rests on the waist. The lintel continues the decoration of the jamb but is interrupted in the centre by the tutelary image which represents a Jina sitting in *padmāsana* (cross-legged) with hands held in *dhyānamudrā* (meditation).

The interior of the *garbhagṛha* shows a featureless wall reinforced by four pilasters, one at each corner, and is roofed by a ceiling supported on a square frame of architraves. The base of the pilasters consists

---

1. Cousens, H., *Somanātha and other Mediaeval Temples in* Kathiāwāḍ, Calcutta, 1931, p. 50.
2. *Ibid.*, pl. XLVIII.

of *khura*, *kumbha* and *kalaśa* ; their shaft, rectangular in section, is plain; and the capital shows a cushion-shaped *bharaṇī* and a bracketed *śīrṣa*. The architraves are uncarved. The ceiling is made by cutting the corners, comprising three tiers of nine stones, the central stone being boldly relieved with a lotus having two rows of petals.

The temple is dedicated to Ambikā, the Yakṣī of the twenty-second Tīrthaṅkara, Neminātha. This is evident from an image of the goddess seated upon lion with a child in her lap. The image is a mutilated one and is kept outside the temple, although originally it was placed inside the temple.[1]

The date of the temple is very confusing. Mr. Cousens, who first reported this temple, establishes its contemporaneity with the small Vaiṣṇava temple there, which according to him may be dated in the seventh-eighth centuries A. D.[2] For early dating he furnishes us with the evidences of the great blocks of which the temple is constructed, the mouldings and the style of the roofs.[3] Dr. U. P. Shah compares the scrollwork of the doorway with that of the Paṭṭainī devī temple at Pithora, near Bhārhut, and suggests a date in the post-Gupta period.[4] Prof. S. K. Saraswati has classed this temple with the old temple at Gop (Saurashtra), and chronologically places it slightly later than that at Gop.[5] It is probably its pyramidal superstructure which led the learned Prof. to assign it such an early date. But while these features associate this temple with the early temples of Gujarat, there are some other traits such as the depiction of half diamonds on the *kumbha* of the *pīṭha*, the ribbed cave-cornice separating the wall from the spire and the projecting *kīrttimukha* on the doorsill, which link it with the later temples of the region. This of course appears to be an example of the transitional phase, and was erected either during the closing years of the tenth century as these characteristics (half diamonds, sibbed cave-cornice and projecting *kīrttimukha*) were yet to appear in the Munibāvā temple at the same site, which is placed in the last quarter of the tenth century A. D.[6] or the beginning of the eleventh century A. D. when these features invariably made their appearance on the temples of that period. Colour to this is also lent by the fine *caitya*—arch motif appearing on the spire and the *kapota* of the pīṭha of the temple.

---

1. Cousens, H., *Somanātha and other Medieval Temples in* Kathiawaḍ, Calcutta, 1931, p. 51.
2. *Ibid*.. pp. 48, 50,
3. *Ibid*., p. 51.
4. *Studies in Jaina Art*., Banaras, 1955, p. 18.
5. *Struggle for Empire*, Bombay, 1957, p. 585.
6. Krishna Deva, *Temples of North India*, Delhi, 1969, p. 44.

ASAṀKHAYAṀ

R. P. PODDAR

The fourth lesson of the *Uttarajjhayaṇa* has been called *Asaṁkhayaṁ*. The first verse of this lesson runs as follows :

असंखयं जीविय मा पमायए जरोवणीयस्स हु नत्थि ताणं ।
एवं विजाणाहि जणे पमत्ते किण्णु विहिंसा अजया गहिन्ति ।।

The commentaries render *asaṁkhyaṃ* as *asaṁskaraṇīyaṁ*—that which cannot be improved upon. By way of further elucidation they add that once deranged life (*jīviya*) cannot be set right as a broken bow. This explanation somehow fits in the context and agrees with the ensuing phrase 'there is no help when the old age approaches'; nevertheless it does not make very good sense. So to effect further improvement Dr. Jacobi translates the phrase '*asaṁkhayaṁ jīviya*' as 'life cannot be prolonged.' It is a great strain upon *asaṁskaraṇīyaṁ* of the commentaries, no doubt, but it sets in perfect harmony with the ensuing phrase 'there is no help against old age (and death)'. But in the title Dr. Jacobi shuns even this explanation and translates *asaṁkhayaṁ* as Impurity. Another inconsistency crops up when this verse is set against the last one of this very chapter which runs as follows :

जे संखया तुच्छ परप्पवाई ते पिज्जदोसाणुगया परब्भा ।
ए ए अहम्मे त्ति दुगुंछमाणो कंखे गुणे जाव सरीर भेउ ।।

Here the word *Saṁkhayā* has been explained as (i) those who preached and followed the cult of sheer external purifications, or (ii) those who wrote their scriptures in Sanskrit, or (iii) followers of the *Sāṅkhya* system. Some editors including Dr. Charpentier prefer to read जेऽसंखया in place of जे संखया. Dr. Jacobi follows this reading and translates the phrase as 'those (heretics) who are impure' etc. But this reading does not agree with the very first line of the poem viz. असंखयं जीविय मा पमायए.. For obtaining a beautiful sense from the poem as a whole the *asaṁkhayaṁ* of the first verse should be taken as standing in antithetical relation with the *saṁkhayā* of the last. Whatever the verbal meaning of the word, the poet seems to admire the mode of life which he terms *asaṁkhayaṁ* and at the end he condemns those who prefer the opposite and are therefore called *saṁkhayā*. The commentators, it seems, have partly obliterated the literary beauty of the poem by not appreciating the sharp contrast between these two terms. The commentaries have given us three possible explanations of *saṁkhayā* and we may try to interpret the word *asaṁkhayaṁ* bearing in mind that it bears an antithetical relation with the former. Thus the first verse may be interpreted as 'life cannot be improved by external purifications such as the performance of rites etc.—therefore do not waste time in the pursuit of these rites for there is no help against old age and death' etc.

It is not possible to bring *asaṁkhayaṁ* in antithetical relation with the second interpretation of *saṁkhayā* for the ensuing word *jīviya* hinders it—to say 'do not be careless about the mode of life preached in non-Sanskrit scriptures will be too much a strain upon the text and also not very appropriate.

Now if *Saṁkhayās* are those who explained the creation with a limited number (*Saṅkhyā*) of primordial matters and qualities etc, the phrase *asaṁkhayaṁ jīviya(ṁ)* will mean 'life cannot be explained with a certain number of matters and qualities—as the *Saṁkhayās* the adherents of the *Sāṅkhya* system did—therefore don't waste your time (in the pursuit of this doctrine) etc. The first explanation is preferable to this one too for that is more straightforward and explicit.

Here it seems the attack is on such systems of thought as somehow or other warrant active indulgence in life. This is further born out by the use of *Saṁkhayaṁ* at Sūyagaḍaṁ I—2-2-21 and I—2-3-10. In the first context the verse runs as follows:

ण य संखयमाहु जीवियं तहवि य वालजणो पगब्भई।
वाले पापेहिं मिज्जई, इ इ संखाय मुणी ण मज्जई॥

life cannot be improved upon by performance of rites yet foolish people presumptuously adhere to such belief etc. In the other context the verse runs as follows:

ण य संखयमाहु जीवियं तहवि य बालजणो पगब्भई।
पच्चुप्पन्नेण कारियं को दट्ठुं परलोयमागए॥

Here the attack on the materialists is quite explicit. On the evidence of this verse it seems more plausible that the पिज्जदोसाणुगया of *uttarajjhayaṇa* IV—13 is rendered as प्रेयोदोषानुगता—led astray in the search of the pleasing—than to render it as प्रेमद्वेषानुगता as has generally been done.

MYTHOLOGY OF THE BUDDHAS AND THE TĪRTHAṄKARAS

DR. NAND KISHORE PRASAD, M. A., PH. D.

The Buddhist sources refer to some essential features which must occur in the life of all the Buddhas. So also, the Jaina sources contain sufficient information about the nature of all the Tīrthaṅkaras. These common features called *dhammatā* by the Buddhists and *atiśaya* by the Jainas are pertaining to *jāti* (conception), *gotta* (family), mode and place of birth and such other cardinal events of the life of the Buddhas and the Tīrthaṅkaras.

In this paper we propose to give a brief resume of the different aspects of the popular belief about the features common to all the Buddhas and the Tīrthaṅkaras as we gather from the Buddhist and the Jaina sources respectively.

Among the Buddhist sources, the *Mahāpadānasutta* of the *Dīghanikāya*, the *Buddhavaṁsa, Nidānakathā* of the *Jātakaṭṭhakathā*, the *Mahāvastu Avadāna*, etc. are some of the texts which discuss this aspect of the Buddhas elaborately. Likewise, the *Ācārāṅgasūtra*, the *Samavāyāṅgasūtra*, *Kalpasūtra*, *Viśeṣāvaśyakabhāṣya*, the *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacaritra*, the *Abhidhānacintāmaṇi*, etc. are some of the Jaina books which more or less refer to the features peculior to the Tīrthaṅkaras.

The *Mahāpadānsutta* bears a comprehensive list of the features common to all the Buddhas. There, the Buddha himself is recorded to have stated the list which may be summed up as below—

When a Bodhisatta descends from the Tusitaloka (heaven of Delight) and enters into his mother's womb,

(1) he is mindful and self-possessed;

(2) an infinite and splendid radiance surpassing the glory of the gods is made manifest throughout the universe;

(3) four sons of the gods guard the four quarters so that no one may harm to the Bodhisatta or his mothers;

(4) his mother, being a lady virtuous by her own nature, has no desire for pleasures of the senses and is incapable to be seduced by a man enamoured of her;

(5) his mother bears him possessed of the pleasures yielded by the five senses;

(6) his mother suffers from no disease, not even weariness and sees him (the Bodhisatta) in her womb complete in all his organs and limbs;

(7) his mother dies on the seventh day after his births and attains the heaven of Delight;

(8) his mother, unlike other women who bring forth after bearing the foetus for nine or ten months, brings forth after ten months and

(9) his mother, unlike other women who bring forth sitting or reclining, brings forth standing.

When the Bodhisatta comes out from his mother's womb,

(10) gods receive him first before he touches the earth and present to the mother requesting her to rejoice at her sons glory;

(11) he, in stead of being defiled by watery substance, mucus and blood, remains pure and spotless like a jewel laid down on Benåres silk;

(12) showers of cold and warm water appear from the sky for the bathing of the Bodhisatta and his mother;

(13) Bodhisatta walks seven steps to the north with white canopy held over him and predicts his own liberation after looking round on all sides; and

(14) an infinite and splendid radiance surpassing the glory of the gods is made manifest throughout the universe.[1]

Thus we see that the list is saturated with supernatural elements. Nevertheless, information like Bodhisatta's walking seven steps just after his birth, his mother delivering him standing after bearing the foetus for complete ten months and the death of his mother on the seventh day after his birth, etc. are some of the events which should not be regarded as entirely impossible.

The special features which must occur with the Tīrthaṅkaras, like that of the *dhammatā* of the Buddhas, are called *atiśaya* (super-quality), These *atiśayas*, thirty-four in number, are enumerated in earlier text like the *Samavāyāṅga* where they are called *buddhāisesa.*[2] These are further stated by Hemacandra in his *Abhidhānacintāmaṇi*[3] which are as given below:

---

[1] *Dialogues of the Buddha* (Rhys Davids), Part II, pp. 9-13; *Dīghanikāya*, Part II, *Mahāpadānasutta.*

[2] Op. cit, *sūtra.* 34.

[3] Op. cit, 1.57-64; *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacaritra* (Gaekwad), Vol. I, pp. 5-6, fn. 11.

(1) The body of a Tīrthaṅkara has wonderful beauty and fragrance, is free from disease, perspiration and dirt.

(2) His flesh and blood are white as milk.

(3) The process of his eating and evacuation is not visible.

(4) His breadth has fragrance of a lotus.

(5) His *samavasaraṇa* spread over in a yojana contains crores of crores of men, gods and animals.

In the space of 200 gavyutis all around the stay of a Tīrthaṅkara, there is no (6) ailment, (7) hostility, (8) plague, (9) excess of rain, (10) lack of rain, (11) hunger, and (12) fear of tyranny from him or another king.

(13) His speech is understood equally by men, animals and gods.

(14) His speech is audible from a yojana.

(15) There is a spendid halo surpassing the splendour of the sun at the back of his head.

(16) A *dharmacakra* in the sky.

(17) Chauris oscilating automatically.

(18) A shining lion-throne with a foot-stool.

(19) Three umbrellas in every direction.

(20) A jewelled banner called *dharma-dhvaja* or *Indra-dhvaja*.

(21) Nine golden lotuses for walking on.

(22) Three forts of jewel, gold and silver.

(23) Religious discourse is delivered by four-fold face.

(24) An Aśoka tree, 12 times of the body of a Tīrthaṅkara in size.

(25) Points of thorns are turned down.

(26) Trees bow down to a Tīrthaṅkara by bending.

(27) There is a lound music of a drum from the sky when a Tīrthaṅkara goes on his tour.

(28) There is favourable wind whithin a yojana.

(29) Auspicious birds like peacocks, etc. fly to the right.

(30) Rain of perfumed water.

(31) Rain of knee-deep multi-coloured flowers.

(32) The hair, beard and nails of a Tīrthaṅkara cease to grow.

(33) A crore of the four classes of gods always attend a Tīrthaṅkara.

(34) All seasons remain favourable to grow objects which may appeal to the senses.

Out of these thirty-four *atiśayas*, the first four are inborn, the next eleven arise from the destruction of karmas and the remaining nineteen are divine.

It is obvious that the list of *atiśayas* surpasses the Buddhist list of *dhammatā* so far as supernatural traits are concerned. The Jainas however acknowledge that out of the thirty-four *atiśayas*, only the first fifteen, majority of which may possibly occur in the life of a Tīrthaṅkara, are the innate qualities of a Tīrthaṅkara. The rest are divine.

It has already been mentioned that the stipulated period which the embryo of the Bodhisatta takes to attain maturity for delivery since, its very conception in the mother womb is of ten months duration.[1] In case of the Tīrthaṅkaras, the period varies from nine months to nine and half.[2]

Unlike the mother of a Bodhisatta who dies on the seventh day after giving birth to the Bodhisatta,[3] the mother of a Tīrthaṅkara normally survives to mourn and bewail the renunciation of her son[4]. Most probably for this reason, Lord Mahāvīra, in his mother's womb, resolved not to renounce the household life during his parents' lifetime.[5]

Besides the *atiśayas*, the distinguished features of the career of the Tīrthaṅkaras are the fourteen dreams of their mothers at the time of their conceptions in their mother womb and the five auspicious occasions of their life (*pañca-kalyāṇaka*). The fourteen great dreams consist of an elephant, a bull, a lion, the annointing (of the goddess of Śrī), a garland, the moon, the sun, a flag, a vase, a lotus lake, the ocean, a celestial abode, a heap of jewels and a flame.[6] The eventful and auspicious occasions of the career of the Tīrthaṅkaras are suitably celebrated by the gods which is called *Kalyāṇaka* (auspicious). Such occassions are five namely, conception (*garbha*), birth (*janma*), renunciation (*dikṣā*), enlightenment (*kevalajñāna*) and liberation (*nirvāṇa*).[7]

---

[1] *Dīghanikāya*, part II (Nalanda Edition) Part II, p. 13.

[2] *Tīrthaṅkaracaritra* (Krisnalal verma), pp. 136, 201.

[3] *Dīghanikāya*, (Nalanda Edition), p. 13.

[4] *Triṣoṣṭiśalākāpuruṣacaritra*, Vol. I, 488-534.

[5] Tae ṇaṁ samaṇe bbagavaṁ mahāvīre gabbhatthe imeyāruvaṁ abhiggahaṁ giṇhai no khalu me kappai ammāpiuhiṁ jivantehiṁ muṁḍe bhavittā agārāo aṇagāriaṁ pavvaittae-*Kalpasūtra*, 1. 94.

[6] Taṁ jahā-gaya-vasaha-sīha- abhiseya-dāma-sasi - dinayaraṁ- jhayaṁ-kumbhaṁ-paumasara-sāgara-vimīṇa-bhavaṇa-rayaṇuccaya-sihiṁ ca.-*Kalpasūtra*, 1.4.

"ee caudasa suviṇe, savvā pāsei titthayaramāyā jaṁ rayaṇiṁ vakkamaī, kucchiṁsi mahāyaso arahā"—*Kalpasūtra*, 1.47.

[7] *Tīrthaṅkara caritra*, pp. 14-31.

A set of dreams like those of the mothers of the Tīrthaṅkaras is wanting in case of the Bodhisattas' mothers. Mahāmāyādevī, the mother of Gotama the Buddha, is however alleged to have seen an auspicious dream at the time of the conception of the Buddha. She is said to have seen that the four Mahārājā gods, having brought her to the Himalayas left her under the Mahāsāla tree. The goddesses, in order to remove the human dirt, dressed her in divine robes, annointed her with perfumes and garlanded her with divine flowers, after bathing her in the Anotatta lake. Then she was made to lie down on the divine couch in the celestial abode named Kanaka on the Silver mountain. Bodhisatta appeared there in the form of a white elephant with a white lotus in his trunk and entered into her womb from the right side.[1]

It is obvious that seeing an auspicious dream of an elephant is a common feature of the mothers of the Tīrthaṅkaras and the Buddhas.

The Buddhist texts contain a detailed account of the attributes to be borne essentially by the Buddhas.[2] The *Dīghanikāya* gives a list of thirty-two signs of a great man (*dvatiṁsamahāpurisalakkhaṇāni*) as the following (1) feet with level tread, (2) soles are marked with the figure of wheels with thousand spokes, (3) projecting heals, (4) long fingers and long toes, (5) very soft and tender hands and feet, (6) hands and feet like a net, (7) ankles like rounded shells, (8) legs like that of an antelope and hands are so long that knees can be touched by either hand standing, (10) male organ concealed in a sheath, (11) bronze-like complexion having the colour of gold, (12) delicate and smooth skin immune from dirt, (13) body with hairs in each pore, (14) curly hairs turned upward to the right are blue like the colour of eye-paint, (15) divine straight frame, (16) seven convex surfaces, (17) bust is like that of a lion, (18) shoulders having no furrow, (19) body symmetrical like a banyan-tree, (20) bust rounded equally, (21) acute taste, (22) jaw like that of a lion, (23) forty teeth, (24) regular teeth, (25) continuous teeth, (26) lustrous eye-teeth, (27) very long tongue, (28) divine voice, (29) intensely blue eyes, (30) eyelashes like that of a cow, (31) white hairy mole between eyebrows, and (32) head like a royal turban.[3] A person endowed with these signs becomes a Cakravartin (lord of the wheel), if he lives a household life or attains Buddhahood, if he accepts the life of a recluse.[4]

---

[1] *Jātakaṭṭhakathā* (Kaushalyayan, B. A.), pp. 117-18.

[2] *Vide Mahāvastu Avadāna*, pp. 186–211, *Dīghanikāya*, *Mahāpadānasutta*, *etc.*

[3] *Op. Cit*, pp. 15-16, *Dialogues of the Buddha*, Part II, pp. 14-16.

[4] sace agāraṁ ajjhāvasati, rājā hoti cakkavatti dhammiko dhammarājā cāturanto vijitāvī......sace kho pana agārasmā anagāriyaṁ pabbajati, arahaṁ hoti sammāsambuddho loke vivaṭacchado, *Dīghanikāya*, Part II, pp. 14.

It is to be noted that a good number of these traits are still regarded to be auspicious and a person possessing even only one of them is professed to be lucky.

The Jaina sources however prescribe the requisite number of auspicious traits for the *salākāpuruṣas*, viz one thousand and eight for the Thīrthaṅkaras and the Cakravartins, one hundred and eight for the Baladevas and the Vāsudevas and thirty-two for a lucky person of the ordinary type.[1] This number of auspicious marks prescribed for the Tīrthaṅkaras and the Cakravartins finds support in the fact that Neminātha, the twenty-second Tīrthaṅkara, is said to have possessed one thousand and eight such traits.[2] The Thirty-two auspicious marks of a lucky person of the ordinary type are as follows : (1) an umbrella, (2) a red lotus, (3) an arrow, (4) a chariot, (5) a thunderbolt, (6) a tortoise, (7) an anchor, (8) a pond, (9) a *swastika* mark, (10) a portal, (11) a river, (12) a lion, (13) a tree, (14) a wheel, (15) a conch, (16) a pair of elephants, (17) the ocean, (18) a pair of pitchers, (19) a palace, (20) a pair of fishes, (21) a blade of barley, (22) a sacrificial post, (23) a tope, (24) a water-pot, (25) a mountain, (26) a real chowrie, (27) a glass, (28) a bull, (29) a banner, (30) the annointing (of the goddess of Śrī), (31) a pair of garlands and (32) a pea-cock mark.[3] It is to be noted that the thirty-two signs of a lucky person noted above may also comprise the list of auspicious marks prescribed for the Tīrthaṅkaras, etc.

Now it may be remarked that a list of auspicious traits corresponding to the thirty-two signs of the Buddhas is a desideratum in the Jaina sources. Even the traits gleaned from the life of the Tīrthaṅkaras are not at all in harmony with the aforesaid list. It is to be noted that among the traits alleged to the Tīrthaṅkaras, the majority comprise of animals like bull, elephant, horse, monkey, crocodile, buffalo, boar, goat, serpent and lion with either of which a Tīrthaṅkara is associated.[4] It may also be borne in mind that sometimes this very mark accounts for the name of a Tīrthaṅkara. The first Tīrthaṅkara was named Ṛṣabha because he had the sign of a bull in his thigh. Very likely this aspect of Jainism, i.e. bestowing upon a Tīrthaṅkara the mark of an animal, bears the stamp of the Brahmanical incarnations like the Fish, Tortoise and Boar incarnations of Viṣṇu.[5]

---

[1] *Abhidhānarājendra*, Vol. V., p. 595.

[2] *Uttarādhyayana*, 22. 5.

[3] *Abhidhānarājendra*, Vol. V. p. 595.

[4] These were the signs borne by Ṛṣabhanatha, Ajitanatha, Sambhavanatha, Abhinandananatha, Suvidhinatha, Vasupujya, Vimalanatha, Kunthunatha, Parasanatha and Mahavira respectively, *Vide Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacaritra*.

[5] See fn. to *Mahābhārata* (Poona Ed.), 12. 326.71 for the ten *avatāras*, also *Gītagovinda*, 1.12.

A Bodhisatta, before descending on the earth, makes an investigation as to when and where he should take birth. This is technically known as *mahāvilokita* (great object of reflection). *Mahāvilokitas* are five in number, namely, time, Island, country, family, and the lease of life.[1] It may be pointed out that the *Mahāvastu Avadāna* recognises the first four only. So far as family is concerned a Bodhisatta is born in high families like the Kṣatriya and Brahmin. His preference goes to a Kṣatriya or a Brahmin family according as the former or the latter wields authority on the earth.[2]

The law that a Bodhisatta is born in a Brahmin family as well, though corroborated by precedents does not appear in conformity with the revolutionary spirt of the Buddhists who advocate Kṣatriyas' superiority among men and gods.[3] This law already pointed out finds a partial support in the fact that out of the twenty-five Buddhas referred to in the *Buddhavaṁsa* only three consecutive Buddhas preceding the last, i. e. Gotama the Buddha, came of Brahmin families. The remaining twenty-two Buddhas belonged to the Kṣatriya families. This shows that the Buddhas are born in Kṣatriya families only should have been the earliest rule of the Buddhists. If so, this was an obvious case of disrespect and discredit to the Brahmins who were at the helm of the society. It is therefore just possible that the Brahmins would have resented to it vehimently. The Buddhists finding it difficult to cope with the resentment of the Brahmins might have endeavoured to placate them by giving them equal position with the Kṣatriyas.

Our contention is further corroborated by the *modus operendi* of the thirty-two signs of a great man as well. It is said that a child possessing the thirty-two signs of a greatman becomes a Cakravartin, if he sticks to household life or attains Buddhahood, if he renounces the world. A careful scrutiny of this law reveals its incongruity. Suppose a child endowed with the thirty-two signs of a great man takes birth in a Brahmin family and he does not renounce the world. What will happen? He must ba a Cakravartin which is only next to impossibility as he does not belong to the ruling community. Thus this rule is only partially operative in case of a Brahmin boy marked with the thirty-two signs of a great man. Very likely owing to this very reason none of the twenty-five Buddhas is referred to have become a Cakravartin prior to his attaining the Buddhahood in the same birth. On the contrary, out of the twenty-four Tīrthaṅkaras atleast three are said to have become Cakravartin in the same birth before they attained Tīrthaṅkarahood.[1]

---

[1] *Jātakaṭṭhakathā*, Vol. I, pp. 115-16.

[2] dvīhi kulehi bodhisatvā jāyanti. kṣatriyakule vā brāhmaṇakule vā. yadā kṣatriyākrāntā pṛthivi bhavati, tada kṣatriyakule jāyanti yadā brāhmaṇākrānta pṛthivī bhavati tadā brāhmaṇakule jāyanti. *Mahāvastu Avadāna* (Ed. R. G. Vasak), Part I, p. 1.

[3] "Khattiyo seṭṭho janetasmiṁ ye gottapaṭisārino.
vijjācaraṇasampanno so seṭṭho devamānuse' ti."—*Dīghanikāya*, Part I, p. 86.

Unlike the Buddhists, the Jainas hold that the Tīrthaṅkaras are born exclusively in Kṣatriya families.[2] This view of the Jainas finds support in the fact that all the twenty-four Tīrthaṅkaras are said to have been Kṣatriya princes and chieftains. It is alleged that the last Tīrthaṅkara, i. e. Lord Mahāvīra had taken conception in the womb of a Brahmin woman named Devānandā. This embryo of Mahāvīra was later on transferred to the womb of Triśalā, a Kṣatriya woman of the same village.[3] This issue should not be regarded as mere legend and hence set aside. As a matter of fact this hints to the inferior position assigned to the Brahmins by the Jainas. This view is further substanciated by the fact that the house of Triśalā is said to have been situated in the northern portion of the village Kuṇḍapura while that of the lady Devānandā in the southern part. It is not only still believed in Bihar that people belonging to the upper strata of society should reside in the northern portion of the village but also a good number of villages seem to be planned in accordance with the same principle.

This study leads us to remark that the essential features of the Buddhas and the Tīrthaṅkaras are over-whelmingly supernatural. This aspect of the career of a Buddha or a Tīrthaṅkara is however not in harmony with the spirit of these protestant creeds. In this respect Brahmanical incarnations like those of Rāma, and Kṛṣṇa appear to be more human than a Buddha or a Tīrthaṅkara.

---

[1] They are Śantinātha, Kunthunātha and Aranātha.

[2] *Kalpasūtra*, 1.22.

[3] *Ibid*, 1.25-27.

OUR ANCIENT RHETORICIANS ON PLAGIARISM IN POETRY

DR. R. P. PODDAR

Plagiarism in poetry essentially involves lifting without acknowledgement the individual imaginative creation of some former poet.

Vāmana touches this subject in course of his treatment of Ideas (Artha) for poetry. He puts the Ideas in two categories (I) having no previous source (Ayoniḥ) and (ii) inspired by previous source (Anyachāyā Yoniḥ). A poet making poetry with an Idea imbibed from some previous source cannot be condemned if he brings into play his creative imagination and is not altogether out to deck himself in borrowed feathers. Literature of the past is a legitimate source of Ideas for all poets.

Ānandavardhana's reflections upon the subject are precise and thorough. He not only approves but also pleads for the new ways of expressing the expressed Ideas. No poet can claim to be entirely independent in the matter of Ideas He is inevitably engrafted to the literary traditions of the past. Hence it is natural that he should be frequently inspired by the imaginative perceptions of his predecessors and often tempted to adopt them with certain modifications.

Thus there may be similarities in poetry but the wise should not always treat the similar as identical[1] for a good poet seldom fails to give a new turn to his borrowings. Ānandavardhana put these similarities into three categories :—

(I) reflection-like (pratibimbavat), (II) portrait-like (ālekhya kāravat) and (III) like two similar individuals (tulyadehivat). A new poetic creation may be simply a mirrored reflection of some old one or it may be an imitation like a portrait or it may be similar to the latter just as two individuals of the same genus are similar. The mirrored reflection has no individuality of its own. Its soul lies in the object of which it is a reflection and in itself it is lifeless. The portrait also has very little individuality. But each of the two individuals belonging to the same genus has a separate soul and distinguished individuality in

---

१. सम्वादास्तु भवन्त्येव बाहुल्येन सुमेधसाम् ।
नैकरूपतया सर्वे ते मन्तव्या विपश्चिता ॥
धन्यालोक (४·११)

spite of the generic similarity. The poetry that is simply an imitation is lifeless. A good poet does not reproduce the Ideas already expressd in poetry but he transmutes them with the touch of his imagination. His creation, therefore, is to its source as one individnals of the same genus to another. It develops a pleasing novelty which justifies its emergence. When nothing new is created the re-expression of the expressed Idea is not only unwarranted but also liable to censure.

Rājaśekhara treats plagiarism under two heads:—(I) that which pertains to words and (II) that which pertains to Ideas, though this division is superficial and untenable.

He quotes the opinion of former critics that borrowing of a single word does not involve any blame and adds by way of amendment 'except where the word is a double-intender': use of a double-intender is an individual creation, therefore its appropriation by another poet is plagiarism. He rejects the opinion of the critics that lifting a set of three simple (aśliṣṭa) words is plagiarism and goes to the extent of exonerating the lifting of even a whole foot unless it involves approparіating some significant expression that contains some singular achievement of the predecessor's creative imagination.

When an Idea or expression is borrowed and given a quite opposite slant bordering on parody this should not be censured as plagiarism. But Rājaśekhara holds a different view, though in other analogous cases he exonerates the borrower. It is hard to find out the logic behind this line of demacration which strikes a modern mind as more or less arbitrary. One opinon is pitted against another without a convincing argument.

Contrary to the verdict of Ācāryas, Rājaśekhara holds that plagiarism is involved in the following case:—

त्यागाधिकाः स्वर्गमुपाश्रयन्ते
त्यागेनहीना नरकं व्रजन्ति ।
न त्यागिनाम् किञ्चिदसाध्यमस्ति
त्यागो हि सर्वव्यसनानि हन्ति ।।

and

त्यागो हि सर्वव्यसनानि हस्ती
त्यलीकमेतद्भुवि सम्प्रतोतम् ।
जातानि सर्वव्यसनानि तस्या
स्त्यागेन मे मुग्धविलोचनायाः ।।

Here the poet of the latter has simply adopted one line from the former and has thereupon independently exercised his creative imagination. The line adapted provides him with an objective co-relative.

In the like manner he perceives plagiarism in the following case as well :

पादस्ते नरवर दक्षिणे समुद्रे
पादोऽन्यो हिमवति हेमकूटलग्ने ।
आक्रामत्यलघु महीतलं त्वयीत्थम्
भूपालाः प्रणतिमपास्य किन्नुकुर्युः ।।

and

पादस्ते नरवर दक्षिणे समुद्रे
पादोऽन्यो हिमवति हेमकूट लग्ने ।
इत्थं ते विधृत पदद्वयस्य राज
न्नाश्चर्यं कथमिव सीवनी न भिन्ना ।।

In both these cases the latter poets seem to be attempting a parody of the former ones. Hence they cannot be said to be entirely devoid of initiative. It is therefore not proper that they are not vouchsafed any poetic merit and are downright decried as sheer plagiarists.

But the following similar cases are exempted by Rājaśekhara from the charge of either plagiarism or adaptation (svīkaraṇa).

I. अरण्ये निर्जने रात्रावन्तर्वेश्मनि साहसे ।
न्यासापह्नवने चैय दिव्या सम्भवति क्रिया ।।

and

अरण्ये निर्जने रात्रावन्तर्वेश्मनि साहसे ।
तण्वंगी यदि लभ्येत दिव्या सम्भवति क्रिया ।।

II. यस्य केषेषु जीमूता नद्यः सर्वाङ्गसन्धिषु ।
कुक्षौ समुद्राश्चत्वारस्तस्मै तोयात्मने नमः ।।

and

यस्य केशेषु जीमूता नद्यः सर्वाङ्गसन्धिषु ।
कुक्षौ समुद्राश्चत्वारः स सहेत स्मरानलम् ।।

One can plainly see that there is no qualitative difference between the former ones and these cases. In each case the latter poet is parodying the former one. It is therefore not quite comprehensible why Rājaśekhara should see plagiarism in the former and neither plagiarism nor adaptation in the latter ones.

In his treatment of the plagiarism of Ideas Rājaśekhara imbibes his main points from Vāmana and Ānandavardhana. He divides Ideas into three classes :—

(I) having another source, (II) having hidden source and (III) having no previous source. When a poet borrows his idea or expression from a former poet but skillfully manages to conceal his borrowing his

---

1. Coutd.

source is said to be hidden. He makes two subdivisions of the class of ideas having another source, viz. (I) like the reflection of an original and (II) like the portrait. Similarly those having hidden source are further subdivided into two classes : (I) like two similar individuals and (II) like incursion into other's territory (*parapurapraveśavat*). Like Ānandavardhana, Rājaśekhara condemns reflection-like similarity which according to him consists in only varying the structure of sentences but unlike him he considers the portrait-like similarity as worth-attempting.[1] He defines it as lifting of some former poet's creation with some modification as is obtained by varying some of the images as in the following case when the lines[1] :—

जयन्ति नीलकण्ठस्य नीलाः कण्ठे महामयः ।
गलद्गङ्गाम्बुसंसिक्त कालकूटाङ्कुरा इव ।
जयन्ति धवलव्यालाः शम्भोर्जूटावलम्बिनः ।
गलद्गङ्गाम्बुसंसिक्त चन्दकेन्दाङ्कुरा इव ॥

In approving the type of similarity which is like two similar individuals Rajaśekhara agrees with Ānandavardhana. But compared with latter he has limited its scope. He defines it as having perceptible similarity of form and difference in subject matter. The example[2] is illustrative—

अवीनादौ कृत्वा भवति तुरगो यावदवधिः ।
पशुर्धन्यस्तावत्प्रतिवसति यो जीवित सुखम् ।
अमीषां निर्माणं किमपि तद्भू हृग्धकरिणां ।
वनं वा क्षोणीभृद्भवनमथवा येन शरणम् ॥

On the pattern of the above a latter poet composes the following—

प्रतिगृहमुपलानामेक एव प्रकारो ।
मुहुरुपकरणत्वादर्धिताः पूजिताश्च ॥
स्फुरति हतमणीनां किन्तु तद्धाम येन ।
क्षितिपतिभवने वा स्वकरे वा निवासः ॥

Rājaśekhara defines the type called like incursion into others territory as having similarity in the germinal Idea and divergence in its further development. Here the contact between the earlier poem and its later adaptation is tangential. In the opinion of Rajaśekhara this sort of borrowing is taken recourse to even by great poets. This type is an improvement upon Ānandavardhana who does not intend to work out in detail how a later poet can use ideas and expressions of the former ones which Rājaśekhara is doing. Hence the latter enters into subtle differentiations where as the former is satisfied with a sort of general estimate.

---

[1] One may conclude thus on the basis of the phrase, "by those who are clever in the depiction of Ideas—Artha-caturaiḥ" used in the definition. *Kāvyamīmāṁsā* XII.

[2] Ibid XII.

Rājaśekhara divides each of his four major types into eight subdivisions. These elaborations are not strictly logical assessments. They smack of subjective preconceptions. The examples chosen may be put in one class or another and passmuster as legitimate. However, these bear testimony to his acumen and copious readings.

He has made certain remarks by way of peroration which are worthy of serious consideration. When a poet seeks to or poses to claim the idea or expression used by his predecessors as his own it is not only a case of plagiarism but amounts to confession of ones own guilt. It has particular reference to independent isolated verses which deal with different topics independent of one another. There is another instance of plagiarism. When a rich man passes the product of another poet as his own by paying him for his labour, it becomes all the more censurable. It is better that one does not attain the reputation of a poet than incur odium. It is a case of rank exploitation of talent by money. He concludes, 'If anyone finds something new and even gives out a new turn where he reproduces an old Idea he should be regarded as a great poet. This concession on the part of Rājaśekhara seems to be inspired by Ānandavardhana's general certificate.

अक्षरादिरचनेव योज्यते यत्र वस्तुरचना पुरातनी ।
नूतने स्फुरति काव्यवस्तुनी व्यक्तमेव खलु सा न दुष्यति ।।
ध्वन्यालोक [४-१५)

Later, Kṣemendra advocates borrowing as a part of the early training of a second rate poet and there he rationalises Rājaśekhara who in his detailed analysis of this art bids fair to show various ways of borrowing to those who intend to take up exercises in poetry by following the patterns furnished by earlier poets, in a number of ways.

Hemacandra has used most of the details furnished by Rājaśekhara in respect of plagiarism in his Kāvyānuśāsanaviveka. In his explanation of knowledge (Vyutpatti) and exercise (abhyāsa) he compiles the date supplied by Rājaśekhara in his Kāvyamīmāṁsā in respect of (I) the sources of Ideas (Kāvyārtha Yonaḥ), (II) poetic conventions (Kavisamaya) and (III) plagiarism (haraṇa). In the sūtra he says that knowledge means a thorough acquaintance with life and literature and in the *viveka* he illustrates how poets have utilized Ideas culled from different sources in making poetry. Here he lifts almost *verbatim*, though without acknowledgement, all the details from Rājaśekhara's treatment of the various sources of Ideas. Talking about exercise Hemacandra says that a poet aspirant should again and again apply himself to receiving training at the feet of poets and critics of poetry. This training he further explains, consists in acquiring acquaintance with the poetic conventions and in composing on the models furnished by earlier poets. The latter is just another name for plagiarism (haraṇa). In illustrating this sort of composition he has borrowed all his examples from Rājaśekhara. He classifies it under four heads : (I) reflection-like, (II) portrait-like, (III) like two similar individuals and (IV) like incursion into other's territory, just in the manner of Rājaśekhara. His approach is eclectic. His personal contribution, however, lies in rearranging the data supplied by Rājaśekhara under different heads and in supplementing him with Kṣemendra.

What strikes one in this brief survey is Rājaśekhara's extremely soft attitude towards plagiarism which almost verges on to advocacy. In his elaborate treatment of the subject he supplies what may be called ways and means of practising this art. Thus though indirectly, he almost preaches it. Such an indulgent attitude to plagiarism cannot be said to be healthy sign. A growing cult of predetermined borrowing is a sure sign of a bankruptsy of thought and creative ability which in its turn reflects a period of decadence in literature and a cultural decline. History of Sanskrit literature bears it out, Rājaśekhara's time was a period of literary and cultural decadence.

A RARE MANUSCRIPT OF THE VĀDA-RAHASYA : A REFUTATION OF UDAYANĀCHĀRYA'S ĀTMATATTVA-VIVEKA

BY

Dr. G.C. CHOUDHARY

I propose to introduce before the scholarly world a new work on Buddhist Logic which was hither to unknown.

It is almost an established view among the scholars of Indian Logic that the great controversy which arose between the Buddhist logicians and the Naiyayikas in about 3rd or 4th cent. A. D. was closed for ever in the 11th cent. A. D. by the great Naiyayika, Udayanāchārya (circa 1040 A. D.) who ruthlessly criticised and silenced the Buddhist logicians. But the discovery of the Vāda-rahasya shows that the mighty Udayanāchārya was also not spared and rebutted suitably in his turn by the Buddhists. The Vāda-rahasya unlike the books on Indian logical debate, is a vehement criticism and refutation of Udayana's views held specially in his *Ātmatattvaviveka*.

The MS of the *Vāda-Rahasya* is one of the numerous Palm-leaf MSS of Sanskrit works, discovered by the late lamented Mahapandita Rahula Sankrityayana from the different monastic establishments in Tibet. During his four tedious journeys of the highland he prepared their copies, some in his own hand writing and others by Photographic method and handed them over to the Bihar Research Society, Patna for preservation. Out of these a number of valuable works have been brought to light in scholarly editions. The MS of the *Vāda-Rahasya* had been found in a small establishment called Shu-he-ri-phug which is a branch monastery of Sha-lu (founded in 1040 A. D.). It was photographed by the Mahapandit during his second search of Sanskrit Palm-leaf MSS in Tibet and in his article published in the Journal of Bihar Orissa Research Society in the year[1] 1937, he notices it among the works of Logic as a complete one with the size of 3000 ślokas by an unknown author.

A few years back, the work was given to me for editing by the authorities of the K. P. Jayaswal Research Institute Patna, the photographic negatives of which were received by the Institute from the Bihar Research Society Patna. A photostate copy prepared out of the ten negatives consisting of 84 sides of 42 folios along with its rough transcription (made by Pt. Reghunath Pandey. M. A. Acharya, the then Scribe of the Institute) was supplied to me. On proper scrutiny, it was found to be in the proto-Maithila or eastern variety of Nagari script of about the 11th or early 12th Cent. A. D. Without going into the detailed palaeography of the same it may be observed that the MS shows two or three distinguishable features of the same or a bit different hand writings of the same period as the number of lines and size of the letters in the same sides are not consistent. There are thirty-nine different sides of the folios containing 10 lines, thirty three sides, 9 lines, four sides 8 lines, four sides 7 lines, one side 11 lines, one side only one line and one side of folio No. 42 is completely effaced. The sides containing 7 lines are written quite distinctly in comparatively big size of letters while those of 10 lines in a compressed style with smaller letters. The figure numerals obtained in the pagination may also be compared with those belonging to the early 12th cent. Thus a period between later half of the 11th and early 12th cent. may be fixed approximately to determine the date of our MS.

---

[1] Vol XXIII, Pt. I, P. 56, No. 37.

These are altogether 759 lines in the 41½ folios (83 sides or pages). Each line contains 64 syllables (equal to two ślokas, one śloka being of 32 syllables) in average, thus forming the size of available MS, in 1518 ślokas. It appears to be half the size of that referred to above by Mahapandit Rahul Sankrityayan. The authorities in K. P. Jayaswala Research Institute, Patna have been requested to trace the rest. Any way what ever has been made available is also of immense value.

This work seems to have not been translated into Tibetan for it has not been shown in any of the catalogues of the Tibetans' Buddhist canons so far published.

It has been observed that in early transcription there were so many lacuna and misreadings as some of the sides were faded and difficult to be deciphered but in later attempt while collating with the photostate copy so many faded sides have been restored and lacuna filled up after comparing the readings from the important books like the *Ātmatattva viveka* of Udayanāchārya, the *Pramāṇavārtika*, the *Sambandha-Parīkṣā* and *Hetu-bindu* of Dharmakīrti, the *Tattvasaṁgrah* of Śāntarakṣita, the *Mīmāṁsāśloka-vārtika* of Kumārila Bhatta and the *Jñānasrīmitra-nibandhāvalī* and *Ratna-Kīrtiñibandhāvalī*.

The entire work appears to be written in an ornate style of difficult prose with extensive prose quotations from the *Ātmatattvaviveka* and numerous verses from the *Pramāṇavārtikā* and others.

The name of its author is not however mentioned anywhere in the text. But the Ist side of the Ist folio represents the title of the work. It bears two small lines written in colloquial Tibetan on both the corners of upper part of it, the meaning of which is near to *Vāda-rahasya* and *Udayanadūaṣaka Dvitīya pustaka* and in the middle part at the right hand corner two short lines in the proto-Maithila script refresenting the marking label with words 'Udayanasyadūṣakam 'dvitīyam pustakaṁ Vāda-rahasyaṁ nāma khanḍitam (Khandanaṁ)'. From the second side of the same folio the text begins with the invocatory words: नमस्तारायै followed by a verse in Āryā-metre promising the way of refutation of Udayana's words. The next line in prose refers to ज्ञानश्रीमित्र with great respect. Three chapters are found in the available MS, the first two are complete and the third long one is incomplete. The first chapter closes with the words इति उद्दयन निराकरणे वाद्रहस्ये प्रसंगविपर्ययाभ्यां सत्त्वविरोधो न्यायनिर्णयः प्रथमः परिच्छेदः and the second one with the words इति उदयननिराकरणे वादरहस्ये व्यतिरेकार्थभावादि न्यायनिर्णयो द्वितीय. The third one begins with the words इहापोहे प्रत्यूहव्यूहो व्युदस्यते । Thus the subject-matters of these three chapters are clear. Their main purpose is to criticise in detail the subject matter of the Ist chapter of the *Ātmatattva viveka* known as the क्षणभंगवाद निराकरण or refutation of the theory of Universal flux or momentriness of the world, which is a withering criticism of the tracts on क्षणभंगाध्याय proved by positive and negative concomittance and अपोहसिद्धि written by ज्ञानश्रीमित्र and summarized by his pupil रत्नकीर्ति. The author of the *Vāda rahasya* has tried his best to defend the logical position held by Dharmakīrti and Jñānaśrīmitra, whose works he quotes extensively in support.[1]

Udayanāchārya of Mithila has been assigned a period for his literary activity, not before 1040 A. D. He holds an unique position among the Indian logicians of Later period. Logical duel which started between the Naiyayikas and the Buddhists in about the 4th or 5th cent. A.D. with the advent of Dignāga (345-415 A.D.), the father of Buddhist Logic, continued onwards for several centuries. Dignāga was criticised by the Naiyayika, Bhāradvāj Udyottkara who in his turn was ruthlessly criticised by Dharmakīrti (550-600 A. D.) in his *Pramāṇavārtika* and other works. He was also not spared and many scholars of different schools criticised him. During the 10th and 11th century the activity in logical duel seems to be intensified. The real opponent of Dharmakīrti arose in Vacaspati Mishra I (976 A. D.) who criticised him in his *Nyāya-vārtika-tātparyatīkā* and *Nyāyakaṇikā* and defended the position of Udyotakara and other predecessors. He on his turn was bitterly criticised by his younger contemporaries in Jñānaśrimitra and his pupil Ratnakīrti (early 11th cent. A. D.). Both of them also were rebutted by their junior contemporary Naiyayika opponent in mighty Udayanāchārya who in his *Nyāya-vārtikatātparya-pariśuddhi*, *Ātma-tattva-viveka* and other works ruthlessly criticised all the Buddhist views held by them and their predecessors. His logical arguments were considered to be irrefutable.

---

[1] This shows that it must be the प्रथम (first) book pertaining the refutation of Udayana.

The importance of the *Vāda-rahasya* lies in the fact that it reveals that the logical duel started long before could not end finally with Udayanāchārya in the later part of the 11th century but it continued further. Though the name of the author of this work is not known he seems to be a junior contemporary of Udayana. This may be proved on the evidence of Palaeography and the numerical figures which belong to the closing part of the 11th cent. or early 12th cent. He may be one of the pupils or grand pupil of Jñānaśrīmitra or Ratnakīrti.

No other copies of this MS have yet been discovered. The words 'उदयनस्य दूषकं द्वितीयं पुस्तकं' on the title page indicate that the *Vāda-rahasya* was not only the book related to the criticism of Udayana but there was another work also, whose discovery is eagerly awaited.

THE TRAIRĀŚIKAS AND THE VAIŚEṢIKAS

Prof. ANANTALAL THAKUR

The inter-relation between the Jaina and Vaiśeṣika schools of thought has not so far been critically examined. It has been claimed that the earliest Jaina philosophical treatises evince Vaiśeṣika influence on them. On the other hand, the rival claim is that the Vaiśeṣika system was first propounded by the Trairāśika Rohagupta. We propose to examine the latter alternative on the basis of the Viśeṣāvaśyakabhāṣya of Kṣamāśramaṇa Śrī Jinabhadragaṇi (C.A.D. 489-593). The Nihnavavāda section of the work recounts the story of the terāsiya schism. From the nature of the narrative it appears that the story is based on earlier and authentic accounts. It was after five hundred and forty-four years from the nirvāṇa of Lord Mahāvīra, that Rohagupta, a disciple of Śrīgupta of Antarañjikā defeated a tīrthika—wandering monk Poṭṭasāla by name with his new theory of the three categories-Jīva-ajīva and no-jīva.

Of these the first two were known. The *Sthānāṅgasūtra* (II. IX. 95) tells us—*duve rāsi paṇṇattā tam jahā jīva ceva ajīva ceva.* The *Anuyogadvārasūtra* repeats the same—*kaiviha nāma bhante davvā paṇṇattā ? Goyamā, duvīhā paṇṇattā, tam yahā jīva davvā ya ajīvadavvā ya.* The *Uttarādhyayanasūtra* (36.2) also adds *jīvā ceva ajīvā ya esā loye viyahie.*

The third, viz. no-*jīva* must have been an innovation by Rohagupta. This earned for him the title Terāsiya. Rohagupta reports about his victory to his Guru Śrīgupta, who naturally could not accept the theory of no-*jīva* and advised Rohagupta to give it up. But Rohagupta did not agree. Ultimately there was a long debate between the preceptor and disciple under the umpireship of king Balśrī. But the king could ill-afford to devote much time to the debate. Now Śrīgupta proposed that the issue should be decided through a reference to the divine unsversal store, called *kutrikāpaṇa* in which everything existent under the sun was available. If no-*jīva* was existent any where, it should be available there. All the parties agreed and one hundred and forty-four questions were framed. On the basis of the six Categories—*dravya, guṇa, karma, saṁśaya viśeṣa* and *samavāya* and their possible sub-divisions totalling thirty-six in number, in their original form (*prakṛti*) and prefixing a-, no-, and a-no- to each. The story shows that only the original forms along with their negative ones with the prefix were available in the *kutrikāpaṇa*. This offered victory to Śrīgupta, the orthodox Jaina teacher and Rohagupta was defeated and banished from the kingdom.

We may now analyse the thirty-six items on which the questions were based. The account proceeds:

I—*bhū-jala-jalaṇā' ṇila ṇaha kāla disā' yā mano ya davvaiṃ bhaṇṇaṃti navetāiṃ.*

—Earth, water, fire, air, space, time, direction, soul and mind—These nine are called substances.

II—*sattarasa guṇā ime aṇṇe rūpa rasa gandha phāsā saṃkhā parimāṇa madha pudhattaṃ ca saṃjoga vibhāga parāparatta buddhī suhaṃ dukkhaṃ icchā desapayattā.*

—The qualities are seventeen in number—colour, taste, smell, touch, number, size, separateness, conjunction, disjunction, remoteness, proximity, intellect, happiness, misery, desire, aversion and effort.

III—*etto kammaṃ tayaṃ ca paṃcavidhaṃ* /
ukkhevaṇa' vakkhevaṇa pasaraṇā' kuṃcaṇaṃ gamaṇaṃ//

The third category karma-action is of five kinds; upward motion, downward motion, extension, contraction and movement in general.

IV—*sattāsāmaṇṇaṃ pi ya sāmaṇṇavisesatā*

Generality is of two kinds the highest and the lower one i.e. generality-cum-particularity.

V-VI—Viseso ya/
samavāya ya patattho

Particularity and inherence (along with those enumerated earlier) are the categories.

chacchattīsappabhedā ya//
—*Viśeṣāvaśyakabhāṣya*, 2972-5.

Thus the six categories, along with their subdivisions whenever possible, admit of thirty-six varieties.

A glance at the Vaiśeṣikadarśana shows that the first three categories of the above list exactly correspond with *Vaiśeṣika Sūtras* I. i. 4, I. i. 5 and I. i. 6. The last three also do not materially differ from the *Vaiśeṣika Sūtra* position. Now as the questions were framed by the contending parties on the basis of the above, the categories must have been well-known at their time. It cannot be held that Rohagupta invented them. In that case his opponent would not have accepted them without examination. The correct position seems to be that both

Śrīgupta and Rohagupta were conversant with the Vaiśeṣika categories and Śrīgupta did not object to frame the questions on the basis of the Vaiśeṣika categories as Rohagupta had a special liking for them.

The two more verses in the *Viśeṣāvaśyakabhāṣya* deserve careful consideration in this connection.

teṇābhiṇivesāto samativikappitapatattham ātāya/
vaisesiyaṃ paṇītaṃ phātīkatam aṇṇamaṇṇehiṃ//
nāmeṇa rohagutto gotteṇālappate sa coluo/
davvāti chappatatthovadesanāto chatuotti//

Op. cit., 2989-90.

These mean to say that Rohagupta was the name of the scholar belonging to the Aulukya Gotra. He was called Saḍuluka as he explained the six categories viz. dravya etc. He, out of devotion and on the basis of his own imagination wrote a treatise on the Vaiśeṣika tenets which were (earlier 1) elaborated by others.

This may at first sight suggest that the Vaiśeṣikadarśana was first promulgated by Rohagupta. But there are other considerations which stand in the way of accepting this position. The *Vaiśeṣikasūtras* are pre-Buddhistic in date. A Chinese tradition places Kaṇāda eight hundred years before the Buddha. There may be exaggeration in this supposition. But as there is not the slightest trace of the Buddhist and Jaina tenets in the Vaiśeṣikadarśana and as there are references to it in ancient works like the *Anuyogadvāra*, *Nandi*, *Laṅkāvatārasūtra* and *Lalitavistara* etc, it is highly probable that the Darśana came into existence in an earlier date than supposed here.

It is from later Jaina works that we learn about a huge Vaiśeṣika literature after Kaṇāda and before Praśastapāda. There was a Vārttika called the Vākya, there were bhāṣyas, a commentary called Kaṭandī, a Bhāṣyaṭīkā by Praśastapāda of which a digest in the form of the Padārthadharmasaṃgraha is extant. The Treatment of the Vaiśeṣika tenets in Jinabhadra's work refers to a post-Kaṇāda and pre-Praśastapāda position. It should be considered in this connection that no other authority except Jinabhadra and his commentators evince any knowledge of and connection of Rohagupta with the Vaiśeṣika system.

We may therefore conclude that Rohagupta's work was a digest of the Vaiśeṣikadarśana of Kaṇāda and it went into oblivion due to the imaginary elements unacceptable to the orthodox Vaiśeṣikas added to it by him.

DEFINING THE PRAMĀṆA

R. C. DWIVEDI

Definitions of the *Pramāṇa* proposed by the Jaina logicians may be broadly divided into six types, the first of which are simply derivative, such as :

(i) प्रमिणोति प्रमीयतेऽनेन प्रमितिमात्रं वा प्रमाणम् ।

Pūjyapāda, Sarvārthasiddhi, 1.12.

(ii) प्रकर्षेण संशयादिव्यवच्छेदेन मीयते परिच्छिद्यते वस्तुतत्वं येन तत् प्रमाणं, प्रमायां साधकतमम् ।

Hemacandra, Pramāṇamīmāṃsā, p. 2.

These follow the Nyāya tradition first recorded by Vātsyāyana[1] and continued through the ages[2] down to the times when popular handbooks, like Tarkabhāṣā[3] ruled the day.

Defining the *pramāṇa* derivatively, that it is the unique and active cause (*karaṇa*)[4] of valid congnition, serves the purpose of excluding such general conditions of all knowledge as subject (*pramātā*), object (*prameya*), time and space etc. within the scope of means of knowledge. *Pramāṇa* being the source, means, instrument or organ of valid cognition its supreme value in ascertaining and comprehending the truth can hardly be exaggerated.[1]

---

[1] उपलब्धिसाधनानि प्रमाणानीति समाख्यानिर्वचनसामर्थयाद् बोद्धव्यं प्रमीयतऽनेनेति करणार्थाभिधानो हि प्रमाणशब्द.

Nyāyabhāṣya, I 1.3.

[2] (i) प्रमासाधनं हि प्रमाणम् x x x सामान्यलक्षण तु प्रमाणपदादेव समाख्यानिर्वचन्सामर्थ्यसंहितादवगम्यते. Nyāyavārtikatātparyaṭikā, p. 21.

(ii) प्रमीयते येन तत्प्रमाणमिति करणार्थामिधायनः प्रमाणशब्दात् प्रमाकरणं प्रमाणमवगम्यते.

Nyāyamañjarī, 25.

[3] प्रमाकरणं प्रमाणम्.

Tarkabhāṣā.

[4] व्यापारवदसाधारणं कारणं करणम्. or साधकतमं करणम्.

The term *Pramāṇa* is formed by suffixing *lyuṭ* (*aṇa*) to-$\sqrt{m\bar{a}}$ (to measure) prefixed by *pra*.

Philosopher of every shade agrees that *pramāṇa* is the only source of valid cognition, knowledge or truth. This initial agreemeent is followed by sharp disagreement on major issues involved, namely, the nature of instrument (*karaṇa*) and of the knowledge (*pramā*).

2. Vidyānaṇda, who follows Agamic tradition or more precisely Gṛddhapiccha (Tattvārtha Sūtra 1,9-10) defines *pramāṇa* as right or valid cognition :

सम्यग्ज्ञानं प्रमाणम्[2]

In order to assert the Jaina view even the term *pramāṇa* is taken in the sense of abstract state (i. e. *pramiti* or valid cognition[3]). Knowing, according to Jainism, is a conscious act, the means of knowledge, therefore, can be knowledge itself which is the nature of cessation of ignorance. According to Nyāya the means of perceptual knowledge is threefold, namely, sense, sense-object-contact, and cognition. In indeterminate knowledge sense-object-contact is the means, and it is only in generating the attitudes of rejection, acceptance or indiference, as the case may be, that indeterminate cognition is the means[4].

---

1. (i) प्रमाणादर्थसंसिद्धिस्तदाभासाद्विपर्ययः
Māṇikyanandin, Parīkṣāmukha, Verse 1.
(ii) प्रमाणादिष्टसंसिद्धिरन्यथातिप्रसंगतः
Vidyānanda, Pramāṇa-parīkṣā, 63.
(iii) सम्यग्ज्ञानपूर्विका सर्वपुरुषार्थसिद्धिरिति तद्व्युत्पाद्यते.
Dharmakīrti, Nyāyabindu, I. 1.
(iv) मानाधीना मेयसिद्धिः. Nyāya maxim.
(v) प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्धि. Sāṁkhyakārikā, 4.

2. This simple definition partly echoes the Buddhist definition :
(i) प्रमाणमविसंवादि ज्ञानम्. Dhārmakīrti, Pramāṇavārtika, 2.4.
This definition has been adopted *vervatim* in the Nyāyāvatāra, p. 3.

3. Besides Pūjyapāda's derivation, the following may also be noted :
प्रमितिः प्रमाणमिति भावव्युत्पत्या सम्यग्ज्ञानमेव प्रमाणम्
Bhāvasena, Pramāprameya, pp. 1-2.

4. (i) कदा पुनरिन्द्रियं करणम् ? यदा निर्विकल्पकरूपा प्रमा फलम्·······यदा निर्विकल्पानन्तरं सविकल्पकं····ज्ञानमुत्पद्यते, तदेन्द्रियार्थसन्निकर्षः करणम्.······यदो उक्तसविकल्पकानन्तरं हानोपादानोपेक्षाबुद्धयो जायन्ते तदा निर्विकल्पकं ज्ञानं करणम्. Tarkabhāṣā, pp. 48-49.
Earlier also in the context of definition of *pramāṇa* it is stated that sense-contact etc. is the instrument and not the subject or the object :
सत्यपि प्रमातरि प्रमेये च प्रमानुत्पत्तेरिन्द्रियसंयोगादौ सति अविलम्बेन प्रमोत्पत्तरत इन्द्रियसंयोगादिरेव करणम्. Ibid., p. 45.
(ii) यदा संन्निकर्षस्तदा ज्ञानं प्रमितिः, यदा ज्ञान तदा हानोपादानोपेक्षाबुद्धयः फलम्.
Nyāyabhāṣya, I. 1.3.

As both cognition and non-cognition are admitted to be instrument of knowledge in the Nyāya system, Jayanta Bhaṭṭa accepts collocation of the two as the nature (*Svarūpa*) of *pramāṇa*[1]. According to the Nyāya an object is not known without its contact with the sense, If objects unconnected with the senses were to be cognised then all the objects will be known, but no object, which is beyond our ken is ever known.[2] Moreover instrument is always different from the subject and object. "I see the jar with the eyes." In this example eye is the instrument which is different from both the agent, 'I' and the act of seeing. Therefore, knowing itself can't be the instrument[3]. To this the Jainas reply that even when eye is in contact with the ether, along with a jar, there is no knowledge of the former. So far as the difference of means and result is concerned it can be maintained otherwise. It is only the sentient cognition, which can, like light, illuminate the object and not the insentient sense-contact. Similarly collocation of different causes including cognition, admitted by Jayanta Bhaṭṭa as the means of knowledge, can't be so regarded. Collocation of causes, like sense-cantact, is insentient. Only a sentient cause can produce sentient knowledge. Moreover, the collocation will not be a direct cause because it will first produce cognition and then only will lead to knowledge. An indirect cause is not a *karaṇa*.[4]

The Vaiśeṣikas also define *pramāṇa* as the flawless knowledge.[5] However, the author of the Vyomavatī, following the line of the Naiyāyikas, regards contact, and cognition as the *pramāṇa*[6].

Sāmkhya[7] and Yoga consider *pramāṇa*[8] to be the modification of intellect, which assumes the form of object. This is also not accep-

---

1. अव्यभिचारिणीमसंदिग्धामर्थोपलब्धिं विदधती बोधाबोधस्वभा सामग्री प्रमाणम्, बोधाबोधस्वभावो हि तस्य स्वरूपम्. Nyāyamañjarī, p 12.
2. ननु सन्निकर्षविगमे किं व्यवहितानुपलब्धिरिति ब्रूमः । यदि ह्यसन्निकृष्टमपि चक्षुरादीन्द्रियमर्थं गृह्णीयात् व्यवहितोऽपि ततोऽर्थ उपलभ्येत, न चोपलभ्यते तस्मादस्ति सन्निकर्षः. Nyāyamañjarī, p. 69.
3. Vide, Iibid. pp. 66-67.
4. For detailed criticism of the Nyāya view of *pramāṇa*, See Nyāyakumudacandra, pp. 40-41 and Prameyakamalamārtaṇḍa, p 19.
5. अदुष्टं विद्या, Kaṇāda Sūtra, 9,2.12.
6, Vide Vyomavatī on the Praśastapādabhāṣya, p. 553.
7. (i) सांख्यस्तु बुद्धिवृत्तिः प्रमाणमिति प्रतिपन्नः विषयाकारपरिणतेन्द्रियादिवृत्त्यनुपातिनी बुद्धिवृत्तिरेव पुरुषमुपर जयन्ति प्रमाणम्
   Nyāyamañjarī, p. 24.
   (ii) इन्द्रियप्रणालिकयार्थसन्निकर्षेण लिंगज्ञानादिना वा बुद्धेरर्थाकारा वृत्तिजार्यते
   Sāṁkhyapravacanabhāṣya I. 87.
8. प्रमाणं वृत्तिरेव च Yogavāśiṣṭha, p. 30.

table to the Jainas, firstly because no blind modification of unconscious principle of intellect can create sentient knowledge, and secondly, it is against our experience to say that intellect or sense can assume the form of an object.

According to the Prābhākaras the function of knower (*jñātṛvyāpara*) producing knowledge is considered to be *pramāṇa*.[1] This is refuted by the Jainas on the ground that the entity named as the function of the knower can't be established by any of the *pramāṇa*.[2]

Like Jainas, Buddhists also define *pramāṇa* in terms of valid cognition and do not regard sense, contact or modification of blind intellect or activity of the cogniser as the means of knowledge. However, the Buddhist contention that cognition of the unique particular (*svalakṣaṇa*), being devoid of all constructions, is indeterminate (*nirvikalpaka*) and there is no determinate perception is unacceptable to the Jainas on the ground that *pramāṇa* must be definite and competent to decide good and bad so as to be empirically useful[3]. Moreover idealistic Buddhists regard identity between cognition and its content as the organ of knowledge[4], i. e. object and its cognition are not different. This is clearly unacceptable to the Jainas who consider object external and independent of cognition. Cognition reveals itself and the content but does not assume the form of the object because the abstract cognition can't become concrete. Also in the case of an illusion the cognition, even if it were to assume the objective form, does not become knowledge. Hence Buddhist view of identity between

---

1. ज्ञानं हि नाम क्रियात्मकं, क्रिया च फलानुमेया, ज्ञातृव्यापारेण फलानिष्पत्तेः
   Nyāyamañjarī, p. 16.

   Later on Jayanta concludes Mīmāṁsaka's view:
   तदेष फलानुमेयो ज्ञानादिशब्दावाधः प्रमाणम्. Ibid.

2. See Nyāyakumudacandra, pp, 42-45, and Prameyakamalamārtaṇḍa, pp. 20,45.

3. हिताहितप्राप्तिपरिहारसमर्थं हि प्रमाणं ततो ज्ञानमेव तत्
   Parīkṣāmukha, I.2.

   See Pramāṇamīmāṁsā, p. 7; Nyāyakumudacandra, pp. 46-48; Prameya kamalamārtaṇḍa, pp. 32-35, for detailed criticism of the Buddhist view-

4. (i) विषयाधिगतिश्चात्र प्रमाणफलमिष्यते ।
   स्ववित्तिर्वा प्रमाणं तु सारूप्यं योग्तापि वा ॥
   Śāntarakṣita, Tattvasaṃgrahakārikā, 1344.

   (ii) करणसाधनेन मानशब्देन सारूप्यलक्षणं प्रमाणमभिधीयते
   Dharmottara, Nyāyabindutīkā on Sūtra 3.

cognition and its object or assuming the form of the object[1] is clearly untenable.

A question may be asked that if valid cognition is the means of knowledge, then what will be the result, i. e., how the difference in the means and end can be maintained. The Jaina reply is that cessation of ignorance or creation of attitudes of rejection, acceptance or indifference on knowing the objects can rightly be taken to be the end of knowledge.

Thus the second type of definition underlines the instrumentality of cognition which is sentient, determinate and different from the object and refutes contact etc. as the *pramāṇa.*[3]

3. Samantabhadra is the first Jaina logician to define the *pramāṇa* as the knowledge which illumines itself and the object.[4] This definition was modified by Siddhasena by adding a new term 'without obstruction'[5].

Although this definition bears impact of the Buddhists in as much as they had characterised knowledge as self-illuminating[6] and of the Bhāṭṭa Mīmāṃsakas who had used 'without obstruction' in their definition[7] yet it sets aside their views as also that of others. While Jainas consider knowledge as illuminating[8] both the self and the object, the

---

1. स्वसंवितिः फलं चात्र ताद्रूप्यादर्शनिश्चयः ।
विषयाकार एवास्य प्रमाणं तेन मीयते ।
Diṅnāga, 'Pramāṇasamuccaya, I. 10.

2. (i) नतुं चोक्तं ज्ञाने प्रमाणे सति फलाभाव इति नेष दोषः, अथाधिगमे प्रीतिदर्शनात् । सा फलमित्युच्यते, उपेक्षाऽज्ञाननाशो वा फलम्
Pūjyapāda, Sarvārthasiddhi I. 10
(ii) अज्ञाननिवृत्तिर्हानोपादानोपेक्षाश्च फलम्
Māṇikyanandin, Parikṣāmukha, V. 1.

3. सन्निकर्षादिरज्ञानस्य प्रामाण्यमनुपपन्नमर्थान्तरवत् I, 3.

4. स्वपरावभासकं यथा प्रमाणं भुवि बुद्धिलक्षणम् Svayambhūstotra, 63.

5. प्रमाणं स्वपराभासि ज्ञानं बाधविवर्जितम् Nyāyāvatāra, 1.

6. स्वरूपस्यस्वतो गतेः Also स्वरूपाधिगतेः परम्
Dharmakīrti, Pramāṇavrātika, II. 4.

7. तत्रापूर्वार्थविज्ञानं निश्चितं बाधवर्जितम्,
अदुष्टकारणारब्धं प्रमाणं लोकसम्मतम्,
Ascribed to Kumārila but not found in the extant Ślokavārtika Quoted and criticized by Vidyānanda in the Tattvārtha Ślokavārtika. I. 10. 71.

8. (i) अज्ञातार्थज्ञापकं प्रमाणम् (ii) अज्ञातार्थप्रकाशो वा
Diṅnāga, Pramāṇavārtika, II.5.

realistic Buddhist, the Naiyāyika[1] and the Bhāṭṭa Mīmāṃsaka hold that it illumines the external object alone, as it can't illumine itself. The Jainas assert that if knowledge can't illumine itself it can't cognise the external object either. It should therefore be admitted that knowledge, like a lamp, illumines itself as well as the external object. The very nature of cognition is self-manifesting. It is the manifestation of the object, however, which determines a particular cognition to be valid or invalid.[2] The Jaina view of *pramāṇa* also sets aside the yogācāra view which maintains that knowledge illumines itself alone because there is no object independent of it. The Upaniṣadic view of Reality being consciousness[3] and all else as appearance stands similarly refuted according to the Jainism which maintains the reality of external world.

In order to differentiate knowledge from false cognition illustrated in the cases of false images, wrong beliefs etc., the term 'without any obstruction' has been used. A valid congition is never erroneous, that will be contradiction in terms.[4]

This third type of definition thus emphasises the character of knowledge as determinant of both the self and the object and asserts the reality of external phenomenon.[5]

4. Akalaṅka maintained true cognition to be manifesting both the self and the object.[6] Further, he proposed another definition of *pramāṇa*[7] by incorporating the term *avisaṃvādi*[8] of the Buddhists and

---

[1] (i) अर्थप्रकाशो वुद्धिः Tarkakaumudī, NS. ed. p. 6.
(ii) विज्ञाननमनात्मसंवेदनम् Nyāyavārtikatātparyaṭīkā, p. 4.

[2] भावप्रमेयापेक्षायां प्रमाणाभासनिह्नवः,
वहिः प्रमेयापेक्षायां प्रमाणं तन्निभं च ते Āptamīmāṃsā, Verse 83.

[3] (i) सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्मं Taittirīya, II. 1. 1.
(ii) विज्ञानमानंद ब्रह्म Bṛhadāraṇyaka, III 28.

[4] (i) न प्रत्यक्षमपि भ्रान्तं प्रमाणत्वविनिश्चयात्,
भ्रान्तं प्रमाणमित्येतद् विरुद्धवचनं यतः Nyāyāvatāra, 6.
(ii) अनुमानं तदभ्रान्तं प्रमाणत्वात् समक्षवत् Ibid. 5.

[5] सकलप्रतिभासस्य भ्रान्तत्वासिद्धितः स्फुटम्
प्रमाणं स्वान्यनिश्चापि द्वयसिद्धौ प्रसिद्धयति Ibid. 7.

[6] सिद्धौयन्न परापेक्ष्यं सिद्धौ एवपररूपयोः;
तत् प्रमाणं ततो नान्यदविकल्पमचेतनम्, Siddhiviniścaya, p. 175.

[7] प्रमाणमविसंवादि ज्ञानमनधिगतार्थाधिगमलक्षणत्वात् Aṣṭaśatī.

[8] (i) ततोऽर्थक्रियासमर्थवस्तु प्रकाशकं सम्यग्ज्ञानम्,
(ii) यतश्चार्थसिद्धिस्तत् सम्यक् ज्ञानम्,
(iii) अविसंवादकं ज्ञानं सम्यग्ज्ञानम् लोके च पूर्वमुपदर्शितमर्थं प्रापयन्संवादक उच्यते। तद्वज्ज्ञानमपि स्वयं प्रदर्शितमर्थं प्रापयत् संवादकमुच्यते प्रदर्शिते चार्थे प्रवर्तकत्वमेव प्रापकत्वं नाम। Nyāyabinduṭikā on Sūtra I.

'anadhigata' (unknown) or *'apūrva'* (novel) of the Bhaṭṭa *Mīmāṃsakas.*[1] According to the Bhuddhists knowledge, being practically useful, should lead to the realisation of some end, be harmoneous with experience and should favour successful volition. The Bhaṭṭa Mīmāṃsakas consider it necessary that the content of knowledge should be unknown, or previously unacquired and hence novel. Māṇikyanandin combined the opinions of Samantabhadra and Akalaṅka by including *'sva'* and *'apūrva'* in his single definition. Use of the term *'vyavasāya'*[2] (determination) by him bears further the influence of Nyāya where this term occurs in the definition of perception.[3]

If the object of cognition must be novel as admitted by Akalanka following the Mīmāṃsakas, and the Buddhists[4] how continuous cognition ((*Dhārāvāhika Jñāna*) of an object can be regarded as *pramāṇa*. The Naiyāyikas have not to bother themselves on this question because cognition of even previously known object can be *pramāṇa* in their opinion.[5]

---

[1] (i) तत्रापूर्वार्थविज्ञानं·······quoted above.

(ii) यथार्थमगृहीतग्राहि ज्ञानं प्रमाणम्
Śāstradīpikā, p. 45.

(iii) औत्पत्तिकगिरा दोषः कारणस्य निवार्यते,
अबोधो व्यतिरेकेण स्वेतस्तेन प्रमाणता,
सर्वस्यानुपलब्धेऽर्थे प्रमाण्यं स्मृतिरन्यथा
Ślokavārtika, 10-11.

(iv) एतच्च विशेषणंमुपाददानेन सूत्रकारेणं कारणदोपवाधकज्ञानरहितमग्रहीतग्राहि ज्ञानं प्रमाणमिति प्रमाणलक्षणं सूचितम्
Śāstradīpikā p. 123.

(v) अनधिगतार्थगन्तृ प्रमाणमिति भट्टमीमांसका आहुः
Siddhacandrodaya, 20.

[2] स्वापूर्वार्थव्यवसायात्मकं ज्ञानं प्रमाणम्
Parīkṣāmukha, I. 1.

[3] इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम्
Nyāyasūtra I. 4.

[4] (i) अज्ञातार्थज्ञापकं प्रमाणमिति प्रमाणसमामान्यलक्षणम्
Diṅnāga, Pramāṇasamuccaya.

(ii) अतएवानधिगतविषयमप्रमाणम्, येनैव हि ज्ञानेन प्रथममधिगतोऽर्थस्तेनैव प्रवर्तित—पुरुषः प्राप्तिश्चार्थः तत्रैवार्थे किमन्येन ज्ञानेनाधिकं कार्यम्, ततोऽधिगतविषयमप्रमाणम्.

Dharmottara concludes this in his explanation of the term *'avisaṃvādaka'* in his Tika on the Nyāyabindu, p. 3. while the term *Anadhigata* excludes both *Vikalpa* and *Smṛti* in *Buddhism,* in Mīmāṃsā it includes only the cases of recollection and not *'Vikalpa.'*

[5] अनधिगतार्थगन्तृत्व च धारावाहिकविज्ञानामधिगतार्थगोचराणां लोकसिद्धप्रमाणभावना प्रामाण्यं विहन्तीति नादियामहे

Nyāyavārtikatātparyatikā p. 20. See also Kandali, p. 61; Nyāyamañjarī, p. 22 and Nyāyakusumāñjali, 41.

The Mīmāṃsakas also admit the validity of continuous cognition. According to the Prabhakaras the *pramāṇa* is experience[1] and therefore there is no problem in admitting a case of continuous cognition under the *paramāṇa*. The followers of Kumarila who insist on the novelty (*anadhigatatva* or *apurvatva*) of the object, however, say that subtle difference in time makes the object novel. Śālikanātha, the follower of Prabhākara school, has a better explanation to offer. He says each individual cognition in the series of continuous cognitions is independent of the other. None of them can be distinguished either in its awareness or creation. Hence each one of these cognitions is valid.[4]

Digambara logicians admit continuous cognition to be valid only if it cognises the moments also, otherwise it is held to be invalid. This view corresponds with the one held by the Buddhist Arcata[6] who conceded yogic continuous cognition to be valid as it can cognise the difference wrought by time and regarded ordinary man's continuous cognition as invalid. In the Jaina system 'memory' is also included under valid knowledge, hence the element of novelty in the definition of *pramāṇa*, accepted by Akalanka and Māṇikyanandin, stands in a different sense of 'novel in some aspect' and that of totally novel.[6]

5. Vidyānanda discards the element of novelty in his definition of *pramāṇa*[3] which follows largely the views of Samantabhadra and

---

1. (i) अनुभूतिश्च नः प्रमाणम् Prabhākara, Bṛhatī I.I.5.
   (ii) प्रमाणमनुभूतिः एव स्मृतेरन्यां Prakaraṇapañcikā; p. 42.
2. तस्मादस्ति कालभेदस्य परामर्शः तदाधिक्याच्च सिद्धमुत्तरेषां प्रामाण्यम्
   Śāstradīpikā, p. 124 & 126.
3. अन्योन्यनिरपेक्षा धारावहिकबुद्धयः, व्याप्रियमाणे हि पूर्ववित्तज्ञानकारणकलाप उत्तरेषामप्युत्पत्तिरिति न प्रतीतित उत्पत्तितो वा धारावाहिकविज्ञानानि परस्परस्यातिशेरत इति युक्ता सर्वेषामपि प्रमाणता ।
   Prakaraṇapañcikā, p. 42. See Bṛhatī also p, 103.
4. Vide his Tīkā on the Hetubindu, p, 39.
5. (i) गृहीतमगृहीतं वा स्त्रार्थं यदि व्यवस्यति
   तन्न लोके न शास्त्रेषु विजहाति प्रमाणताम्
   Tattvārthaśloka, I. 10.78.
   (ii) प्रमान्तरागृहीतार्थप्रकाशित्वं प्रपंचतः
   प्रामाण्यं च गृहीतार्थग्राहित्वेऽपि कथंचन
   Ibid.
6. तत्स्वार्थव्यवसायात्मज्ञानं मानमितीयता,
   लक्षणेन गतार्थत्वात् व्यर्थमन्यविशेषणम्
   Tattvārthaśloka, I. 10.77.
   See also Pramāṇaparīkṣā, p. 53.

Siddhasena, accepting the term '*vyavasāya*' introduced by Māṇikyanandin. Abhayadeva, the commentator on the *Sanmati*, follows Vidyānanda with the only difference that he substitutes '*vyavasāya*' by a synnonym *Nirnīti.*[1] Vādi Devasūri, however, accepts Vidyananda's definition as it is.[2] All the Śvetāmbara logicians accept continuous cognition and recollection as *pramāṇa*. They see, therefore, no need to keep *anadhigata* or '*apūrva*' in their definitions of knowledge.

6. Hemacandra defines *pramāṇa* as authentic definitive cognition of an object.[3] His definition follows Umāsvāti[4], Dharmakīrti[5], and Bhāsarvajña[6] in using the term '*samyag*', and Abhayadeva in using the term *nirṇaya*, which stands for cognition devoid of the characteristic of doubt, indecision and indeterminate cognition, and negates the status of *pramāṇa* to the sense-object contact (admitted by the Nyāya) and to doubt etc. though they are included under the category of cognition by the Jainas.[7] The prefix '*pra*' in the term *pramāṇa* signifies the same.[8] Hemacandra's definition is important for excluding the term for self-illuminating character of knowledge in the definition of *pramāṇa*. It is true that knowledge is self-manifesting as is revealed in introspection which illuminates cognition alongwith its subject and object. Cognition can't be held to be revealed either by second cognition or by presumption or be made dependent on the cognition of the object, because that will involve either an infinite regress or a logical see-saw. Therefore the cognition must be accepted to be self-illuminating, says Hemacandra.[9] However, he objects to the inclusion of this well-established self-illuminating character of the cognition in the definition of *pramāṇa* because this overlaps cases of erroneous cognition[10], such as doubt,

---

[1] प्रमाणं स्वार्थनिर्णीतिस्वाभावं ज्ञानम्—Sanmatiṭikā, p-518.

[2] स्वपरव्यवसायि ज्ञानं प्रमाणम्—Pramāṇanirṇaya.

[3] सम्यगर्थनिर्णयः प्रमाणम्—Pramāṇamimāṁsā, 2.

[4] सम्यग्दर्शनज्ञानचरित्राणि मोक्षमार्ग—Tāttvārthasūtra, I. 1.

[5] सम्यग्ज्ञानपर्विका सर्वपुरुषार्थसिद्धिः—Nyāyabindu, I. 1.

[6] सम्यगनुभवसाधनं प्रमाणम्—Nyāyasāra, p. 1.

[7] तत्र निर्णयः संशयानध्यवसायाविकल्पकत्वरहितं ज्ञानम् ततो निर्णयपदेनाज्ञानरूपस्येन्द्रियसन्निकषादेः ज्ञानरूपस्यापि संशयादेः प्रमाणत्वनिषेधः । Pramāṇamīmāṃsā, p. 3.

[8] प्रकर्षेण संशयादिव्यवच्छेदेने मीयते परिच्छिद्यते वस्तुतत्वं येन तत् प्रमाणम्—Ibid. p. 2.

[9] तस्मादर्थोन्मुखतयेव स्वोन्मुखतयापि ज्ञानस्य प्रतिभासात—स्वनिर्णयात्मकत्वमप्यस्ति—संवित् 'एवप्रकाशा अर्थप्रतीतित्वात्, यः स्वप्रकाशो न भवति नासावर्थप्रतीतिः, यथा घटः. Ibid, pp 3-4.

[10] स्वनिर्णयः सन्नप्यलक्षणम्, अप्रमाणेऽपि भावात् Ibid p. 4.

which are equally self-revealing as there is not a single case of cognition which is not *ipso facto* self-manifesting. The old masters included this character of cognition for clear understanding of the learners.[1]

Hemacandra's definition is also significant on account of exclusion of the term *apūrva* (novel) or *anadhigata* (unknown) admitted by the Buddhist, the Bhāṭṭa Mīmāṃsaka and the Digambara school of Jaina logicians. According to him cognition of an object cognised before, as in the case of continuous cognition, determinate perception and its judgment, as also the recollection may legitimately be considered valid cognition. The term *anadhigata* will serve no purpose either with reference to the substance which does not vary being self-same unity and eternal in either state qua cognised before or to be cognised hereafter.

Nor has this term any significance with reference to modes which are temporary. Because then even the case of continuous cognition cannot be regarded as cognising the precognised object.[2] The qualifying proviso of *anadhigata* is, therefore, unnecessary with reference to both the eternal selfsame substance and the changing modes.

In recollection which is admitted to be *pramāṇa*, there is cognition of the precognised. Even those, who regard recollection to be invalid, do so on the basis that it is not directly derived from an object and not on the basis that it cognises the pre-cognised object.[3]

An exposition of the six varieties of definitions given here gives the Jaina view of *pramā* (knowledge), *pramāṇa* (means of knowledge) and Jñāna (cognition). Salient features of this view may be summed up as follows—

1. Cognition illumines itself and the object. This a synthesis of idealistic view of the Buddhist, the Prabhākara and the Vedantist (also the Kashmir Śaivaita), which regards knowledge to be self-evident and of the realistic view of the Sautrāntika, Nyāyavaiśeṣika, Sāṃkhyayogin, and the Bhāṭṭa Mīmāṁsaka, which regards that the knowledge illuminates the object alone.

---

[1] एवनिर्णयस्तु अप्रमाणेऽपि संशयादौ वर्तत, न हि काचित् ज्ञानमात्रा सास्ति या न एवसंविदिता नाम ततो न स्वनिर्णयो लक्षणमुक्तमस्माभिः, वृद्धैस्तु परीक्षार्थमुपक्षिप्तः Ibid p. 4.

[2] ग्रहीष्यमाणग्राहिण इव गृहीतग्रहिणोऽपि नाप्रामाण्यम्

Pramāṇamimāṃsā 4. See also the *vṛtti*.

[3] See Pramāṇamīmāṃsā, p. 5., which quotes the following at the end of discussion on this point.

न स्मृतेरप्रमाणत्वं गृहीतग्राहिताकृतम्,
अपि त्वनर्थजन्यत्वं तदप्रामाण्यकारणम्

Nyāyamañjarī, p. 23.

2. According to Jaina, authentic cognition alone is the instrument of knowledge. Sense sense-object-contact (Nyāya-Vaiśeṣika), modification of intellect (Sāṃkhya), or identity (Sārūpya; idealistic Buddhist) can't be the source of knowledge.

3. Source and end of knowledge are different. While authentic cognition is the source of knowledge, it is the cessation of ignorance by removing the Kārmic Veil enveloping the individual soul which is the ultimate end. In empirical state, however, forming the attitude of rejection, acceptance or indifference, as the case may be, is the result of *pramāṇa*.

4. Pramāṇa is comprehensive as it reveals the object fully.[1] Even when one perceives the colour of an object he knows the full object and is thus aware, for example, that this is the jar, whereas *Naya* reveals only a particular aspect of an object. 'This jar is possessed of colour.' This example illustrates that *Naya* focusses its attention only on the colour, but when through congnizance of different aspects the object jar is known fully it becomes the case of *Pramāṇa*.

5. The Jaina view of *Pramāṇa* accepts all shades of definitions without compromising its independence. In its philosophical dialogue with the non-Jaina thinkers it maintained its idealistic realism by defining *pramāṇa* as knowledge illuminating itself and the object but did not hesitate to benefit from the wisdom of others. This explains the impact of the Buddhistic, the Nyāyavaiśeṣika and the Mīmāṃsaka definitions both in form and idea over the Jainas whose contribution to epistemological problems is massive and significant for properly constructing the history of Indian wisdom in all its details.

---

[1] तथा चोक्तं सकलादेशः प्रमाणाधीनः Sarvārthasiddhi, I. 6.

JAINA CONCEPTION OF REALITY, i.e. DRAVYA

Dr. J. C. SIKDAR

Introduction

A critical study of the Jaina canonical texts reveals that Metaphysics is something which is correlated with Physics, but the metaphysical inquiry goes beyond the scope of Physics.

According to the metaphysical principle as laid down in the Jaina canonical works, the Universe (Loka) is a system of reals, all interrelated with one another with regard to Dravya (substance), Kṣetra (locus or field), Kāla (time) and Bhāva (condition or state or mode), having a fundamental unity comprising the plurality of interdependent and interconnected substances.

As for example, it is clearly explained in the Bhavgati Vyākhyāprajñapti[1] that there are stated to be four aspects of the Universe (Loka) from the points of view of Dravya (substance), Kṣetra (locus or field), Kāla (time) and Bhāva (condition or state or mode) respectively, i. e. a system of reals is studied with regard to substance, locus (or field), time and condition (or state) respectively.

The Universe (Loka) is finite with regard to Dravya (substance), as it is one in number; it is also finite with regard to Kṣetra (locus or field), having the dimension of length and breadth of countless crores of yojanas; it is infinite, permanent, continuous, undecaying, stable (or fixed), eternal and endless with that to Kāla (time), for it is traikālika (i. e. was, is and will be in the present and future times respectively); there was not, is not and will not be such a time when the existence of the Universe was not, is not and will not be continuous respectively; it is also infinite with regard to Bhāva (condition or state or mode) because the modes of Lokadravyas (the substances of the Universe), such as, modes of colour, smell, taste and touch, figure, heaviness and lightness, and neither heaviness nor lightness, etc , of Pudgala (Matter) are infinite.[2] Similarly, it is further explained that the Universe (Loka) is eternal from the point of view of Trikāla (past, present and future) and non-eternal from that of the cycles of Avasarpiṇī (descending Ages in the cycle of time) and Utsarpiṇī (ascending ages in the cycle of time) respectively. Because there was, is and will be no such time in the cycle of Trikāla when this Universe (Loka) was not, is not and will not be in any form; but it is non-eternal, for it does not exist in one form. There takes place the evolution of regress and progress in it due to the movements of Avasarpiṇī and Utsarpiṇī kālas (Times) respectively by the cyclic order[3].

So, the Universe is eternal, for there is no change in its eternal form from the point of view of its existence and it is regarded non-eternal in its non-eternal forms from the point of view of *mode-hrāsa-vṛddhi* (decrease and increase), for, if there be a change in one part of the Universe, there occurs a change in the whole of it.

It appears from the study of these metaphysical problems that the following questions put to Lord Buddha by Māluṅkīyaputta and declared by the former to be indeterminate (avyākṛta) as recorded in the Cūlamāluṅkīya Sutta of the Majjhimanikāya,[4] were dealt with by Lord Mahāvīra in connection with the reply to the question put to Skandaka, the Parvrājaka, by Piṅgalaka[5] and to Jamālī by Gautama Indrabhūti[6] respectively.

The Majjhimanikāya reveals these ten questions[7] of Māluṅkīyaputta in this manner:

(1) Is the Universe eternal ?

(2) Is the Universe non-eternal ?

(3) Is the Universe finite ?

(4) Is the Universe infinite ?

(5) Are the soul and the body one ?

(6) Are the soul and the body different?

(7) Does the Tathāgata (Saint) exist after death?

(8) Does the Tathāgata (Saint) not exist after death ?

(9) Does the Tathāgata (Saint) exist also and not exist also after death ?

(10) Does the Tathāgata (Saint) neither exist nor does not exist aftet death?

In a nutshell these ten questions can be formed into three categories : (1) eternity and non-eternity and finiteness and infiniteness of the Universe, (2) the question of the identity and non-identity of soul and body and (3) the existence and non-existence of Tathāgata after death, i. e. the question of eternity and non-eternity of soul.

The question of eternity and non-eternity of the Universe was put to Jamālī by Gautama Indrabhūti and on his failure to reply to it, it was explained by Lord Mahāvīra to him[8]. The question of finiteness and infiniteness of the Universe was put to Skandaka,[9] the Parivrājaka, by Piṅgalaka and on his inability to answer to it, it was explained by the Master to him.

The study of the Brahmajāla sutta reveals that the sixty-two theories[10] were agitating the minds of the people of the country in the age of Lord Buddha and Mahāvīra. Lord Budhha warned his disciples not to get entrapped and caught in the net of these theories in this way.

"For whosoever, brethren, whether recluses or Brāhmaṇs, are thus reconstructors of the past or arrangers of the future, or who are both, whose speculations are concerned with both, who put forward various propositions with regard to the past and to the future, they, all of them, are entrapped in the net of these sixty-two modes, this way and that (way) they plunge about, but they are in it; this way and that (way) they may flounder, but they are included in it, caught in it".[11]

With the background of this warning to his disciples Lord Buddha never explained the above ten questions put to him by many including Māluṅkīyaputta on many occasions, but remained silent. He rebuked Māluṅkīyaputta on his insistence to get the reply to his ten questions in the following manner: "He did not ask Māluṅkīyaputta to take his training under him on the condition that he would elucidate those particular questions to him, nor did Māluṅkīyaputta say to the Blessed one that he would take his training under the Buddha on condition that those particular question would be elucidated to him by the Blessed one. He told Māluṅkīyaputta further that if he insisted upon it, he might die before the questions could be solved like a man wounded by an arrow thickly smeared with poison.[12] Lord Buddha told Māluṅkīyaputta that 'the religious life does not depend on the elucidation of these problems, for there still remain' "birth, old age, death, sorrow, lamentation, misery, grief and despair".[13]

The Blessed one held that such discussion on metaphysical problems is fruitless for any practical religious purpose, because it is not conducive to *aversion*, absence of passion, cessation, quiescence, knowledge, wisdom, and Nirvāṇa (liberation).[14]

The metaphysical problems mentioned above are those that are to be set aside because they cannot be explained by mere words. Truth is to be realized by one's own experiences. This intricate character of the metaphysical problem of Reality, i.e. Brahmaṇ, was not a new thing to the seers of the Upaniṣads who say : "The eye does not go thither, nor speech, nor mind. We do not know, we do not understand how one can teach it. It is different from the known, it is also above the unknown, thus we have heard from those old who taught us thus."[15] It is further told by the same sages : "It is known to him, who thinks that he does not know it, while he who thinks that he knows it does not understand it."[16] It is said again by them : "Speeches turn back from it with the mind."[17]

The same view is embodied in the Jaina Āgama like the Ācārāṅga Sūtra in regard to the reality of soul in its liberated condition in this manner : "All sounds (i.e. speeches) recoil thence, where speculation has no room nor does the mind (mai) penetrate there."[18] That is to say, it is impossible to express the nature of the liberation of soul in words, since it cannot be reached even by the mind.

Conception of Dravya (Substance)

According to Jaina Philosophy, Dravya (Substance) is Reality and it is endowed with Guṇa (quality) and paryāya (modification). Sat (existence) is the mark (or Characteristic) of Dravya (Substance), and origination, decay and permanence characterize Reality-Sat-Dravya.

Now the question arises how Dravya (substance) is conceived as Reality and why it is so defined in this system of thought.

Definition of Dravya (Substance)

An extensive use of the Prākrit-Pāli word 'Davva', Skt. 'Dravya' has been made in the Jaina Āgamas, and in other Indian literatures, such as, in poetical works, in grammatical texts, in medical science, in philosophical treatises, etc., in various meanings of this very old word, meanings which seem to have been traditionally determined in the distant past.

Pāṇini used the word 'Dravya' by explaining the formation of its twofold etymological derivation in the two aphorisms of the Taddhita section of his Aṣṭādhyāyī[19]. Besides these two, he also made an explanation of the same formation by composing a third aphorism in the Kṛt section.

According to the Taddhita explanation, the word 'Dravya' is derived from the root 'dru' (i.e. tree or piece of wood) +ya=a modification (vikāra) or a constituent element (avayava) of a tree or of a piece of wood.[20] The affix 'yat' comes in the sense of its product or part after the word 'dru'. This debars añ (IV. 3. 137). Thus dru+yat= Dravyam.[21]

The second derivation is made from the root 'dru' (i.e. a piece of wood)+yat='Dravyaṁ' like a piece of wood.

The word 'Dravya' is anomalous here meaning 'beautiful'. It is formed by adding 'yat' to the word 'dru', the word 'Bhavya' of the aphorism "Dravyaṁ ca bhavye"[22] means 'nice, excellent, proper, fit, having or containing in itself or himself all the desired requisites.

As "Dravyo ayaṁ rājaputraḥ" (how nice is this prince), "Dravyo ayaṁ mānavakaḥ."[23] In both the aphorisms the affix 'yat' appears after the word 'dru' in the sense of product or part.

The second derivation means that "just as a straight and clean piece of wood can be given, without an effort, any desirable form, so also a prince or the like when subjected to education, etc., becomes possessed of any number of good qualities."[24] Here the interpretation is that the prince or the like is to be characterized as 'dravya' because of his containing in himself all the desired requisites to be excellent. Similarly, money is to be called 'Dravya' for having its value of 'doing a number of good things to men like piece of wood'.

In the Kṛdanta section, the word 'Dravya' is derived from the 'Dru' (*meaning an attainment*) by adding the suffix (Karmārthika pratyaya) 'yat' to it, denoting an object. Thus 'dru+yat'=Dravyaṁ.[25]

The substitution of av and āv for o and au also takes place before an affix beginning with 'ya'.[26] According to this derivative explanation, the word 'Dravya' denotes "Capable of attaining", i. e. 'that which is capable of attaining various states'.

These three derivative explanations of 'Dravya' given by Aṣṭādhyāyī convey almost all the meanings in which it was used subsequently in other Indian literatures or philosophical works.

In the Jaina Āgamas the word 'Davva', Skt. 'Dravya', even if covering all the above explained meanings, is also used in a different sense from that adopted in other Indian systems of thought.

In connection with the discussion on the division of 'nikṣepa' (casting) into nāma (appellation), sthāpanā (representation), dravya (substance or potentiality), bhāva (actual state). etc.[27], on the aspects of dravya (substance), Kṣetra (field or locus), kāla (time), bhāva (state or mode), etc.,[28] on the Dravyārthika and Paryayārthika Nayas[29] (substantial and modal points of view or logic) on the Dravyācārya[30], Bhāvācārya, etc., on Dravyakarma[31], Bhāvakarma, etc., the Jaina texts use this word 'Dravya' (according to the Jaina definition) in a different sense in each different case depending on the context. The meanings in all cases come very near to the sense given by the Taddhita derivative explanation in the Aṣṭādhyāyī of Pāṇini, on which explanation "a Dravya is that which is capable of becoming this or that," "Dravyaṁ ca bhavye[32]". That is to say, the different meanings of it are only different ways of communication of "the idea of capacity to become this or that[33]."

The word 'Dravya' is defined in Jaina Philosophy in the sense of fundamental entities or reals (Sarvadravyas[34]) viz. Dharmāstikāya

(Principle of Motion), Adharmāstikāya (Principle of Rest), Ākāśāstikāya (Space), Jīvāstikāya (Soul), Pudgalāstikāya (Matter) and Addhāsamaya[35] or Kāla (Time)[36].

According to the interpretation of Ṣaṭkhaṇḍāgama[37] the word 'Dravya' denoted also 'flowing' (continuing), 'essence', etc. It is the essence which flows, will flow and flowed in Trikāla (Present, future and past) respectively by attaining modifications, without abandoning its own uncommon (i.e. essential) characteristics, but giving up the uncommon (i.e. essential) characteristics of other Dravyas (substances).

In the Nyāya-Vaiśeṣika system of thought the word 'Dravya' is known to be the substratum of qualities and actions, being of nine types, viz. earth, water, fire, air, ether (or space), time, direction, soul and mind.[38] In the old Āgamas like the Uttarādhyayana Sūtra, etc., the word 'Dravya' is also found to have been used in the very sense[39] to denote Reality having six categories.

Patañjali has discussed the meaning of the word 'Dravya' at many different places in his Mahābhāṣya in connection with different topics. He explains at one place in this manner: "We can break jar and make a bowl instead or vice versa, and we can break a bangle and make an ear-ring, or vice versa. But in the first case what persists in the midst of changing forms like jar, bowl etc., is clay and in the second case what persists in the midst of changing forms like bangle, ear-ring, etc., is gold. It is what persists in the midst of change, that is clay in the first case and gold in the second, that is called 'Tattva-dravya' (Reality-substance)".[40] Vyāsa's commentary on the Yogasūtra[41] also contains this interpretation of the word 'Dravya' in the very same manner and the Mīmāṁsaka Kumārila also has followed him in his Ślokavārtika.[42]

Vyāsa explains with illustration thus: "We have to understand the three-fold mutation of external aspects and organs, because there is the distinction between the substance and the external aspects. But in the strict sense there is but a single mutation. For the external aspect (there) is nothing more than the substance itself. Since it is merely an evolved form of the substance amplified in the form of an external aspect. In such cases there is within the substance an alteration of the condition of the present external aspect with regard to past and future and present time forms. There is no alteration of the matter. Just as by dividing a plate of gold there is an alteration of its condition, so as it is altered; (but) there is no alteration of the gold."[43]

At other places of the Mahābhāṣya the word 'Dravya' stands to denote an aggregate of qualities (guṇasamudāya)[44] or a stream of qualities (guṇasandrāvo dravyamiti)[45]. This brief interpretation is well fitted to the Buddhist system of thought, as it is found in the Mahābhāṣya in the following manner: "That whose basic character (maulikatva) remains unimpaired even in the midst of the emergence of newer and newer qualities (guṇas) is Dravya (substance)".[46]

According to the Buddhist system of thought, "Whatsoever exists is a substance", as explained by Vasubandhu in his Abhidharmakośa,[47] while Yaśomitra adds : "Whatsoever exists with its own characteristics is a substance".[48] "Inherence of qualities is not in substance"; all real elements, being equally independent in this regard, become substances (dravyas) *sui generis* as separate entities. Because "an element is something having an essence of its own".[49]

"On account of their fundamental thesis of anātmavāda (nonsubstantialism) the Buddhists did not recognise the Vaiśeṣika distinction of Padārthas as dravya (substance), guṇa (quality), karma (action), etc., but reduced all things to the status of dharmas, i. e. unique momentary ultimate elements. It is, therefore, not surprising to find that the term 'Dravya' is conspicuous by its absence from the Pāli Suttas and even from the Abhidharma. The Vaibhāshika School, almost replaces the Buddhist term 'dharma'. Here all real dharmas are called dravya."[50]

All these above interpretations of the word 'Dravya' which were first made in the Mahābhāṣya and which were adopted in Vyāsabhāṣya, Ślokavārtika, etc., were collected together—for the first time in the Jaina tradition by Umāsvāti in his relevant aphorism.[51]

There had been an evolution of the conception of Dravya (substance) with the development of the Jaina metaphysical thought in course of time. In the Digambara view as recorded in Sarvārthasiddhi, Tattvārtha Rājavārtika, and Tattvārtha Ślokavārtika, it is explained that "Existance (being or Sat) is the differentia of a substance (Dravya)[52], i. e. that which exists is a substance.[53] But what is existence (Sat) and what is substance ? In regard to these two problems—the concept of existence (Sat) and the definition of substance (Dravya), both the Digambara and Śvetāṁbara view are one and the same, for according to both, "existence is characterized by origination, destruction and permanence"[54] and "that which has qualities and modes is a substance."[55] The idea of differentia of a substance (Dravya) is embodied by the Digambara tradition in the Sūtra "Sad-dravyalakṣaṇaṁ." But it is also implied in the Sūtra "Utpādavyayadhrauvyayuktaṁ Sat" of both the Digambara and Śvetāmbara traditions. Thus, there is no difference between the Digambara and Śvetāmbara views on the conception of Dravya (substance).[56] Only the concept of it has been made more clear by the Sūtra "Saddravyalakṣaṇaṁ" of the Digambara tradition.

Jinabhadra Kṣamāśramaṇa has explained the formation and meaning of word 'Dravya' in his Viśeṣāvaśyaka[57] by collecting together all the interpretations of it, current by his time.

Ācārya Hemacandra has pointed out the permanent or static state (dhruvabhāva, śāśvata, sthira) or 'Dravya' in agreement with the interpretations of it made by the Āgamas, grammatical texts, and other Indiạn systems of thought, by using it in his Pramāṇamīmāṁsā in the words of Akalaṅka,[58] while explaining the nature of object of pramāṇa (knowledge).[59]

The etymological derivation of the word 'Dravya' as found in the Pramāṇamīmāṁsā is in accordance with the Kṛdanta Section of Aṣṭādhyāyī of Pāṇini, i.e. the word 'Dravya' is derived from the root 'dru'+ yas pratyaya=Dravyaṁ.[60]

Ācārya Kundakunda also explains that Dravya (substance) is the inherent essence of all things, manifesting itself in and through infinite modifications and it is endowed with Guṇas (capacities or qualities) and it reveals permanence and change in it to be real.[61] And Dravya (substance) is endowed with its unchanging nature of exitence.[62]

Ācārya Pūjyapāda[63] defines in this manner : "That which undergoes modification is Dravya (substance)." As for example of such modification, take an ingot of gold as substance. When an ornament is made out of it, the original lump of gold undergoes modification, having its original form destroyed (vyaya) and a new form born or produced (utpāda) but the substance—gold continues or persists (dhrauvya) in this process of change. For every substance possesses the quality of permanency (dhrauvya) together with origination (utpāda) and decay (vyaya) as modifications of itself and Sat (existence), as it is technically called, defines a Dravya (substance).[64]

Akalaṅka explains that utpāda (origination) is the modification of a substance (dravya) without giving up its own kind, vyaya (decay) is the disappearnce of its form and dhrauvya (permanency) consists of the persistence of the fundamental characteristics of it throughout its various modifications.[65]

Professor, A. Chakravarti has ably summarised the characteristics of Dravya (substance) in his 'Historical Introduction of Pañcāstikāyasāra in this manner: "The term 'Dravya' denotes any existence which has the important characteristic of persistence through change. Jaina conception of reality excludes both a permanence and unchanging real of the Parmenidion type and also the mere eternal flux of Heraclities.

An unchanging permanent and mere change without substratum are unreal and impossible destractions. Jaina system admits only the dynamic reality of Dravya. Dravya, then, is that which has a permanent substantiality which manifests through change of appearing and disappearing. Utpāda-origin, Vyaya-decay and Dhrauvya-permanency form the triple nature of the Real. To emphasize the underlying identity also would end in the Vedāntic conception of this Real as Brāhmaṇ. To emphasize the change alone would result in the Kshaṇikavāda (Doctrine of momentariness) of the Buddhist. The concept of Dravya reconciles both these aspects and combines them into a organic unity. It is an identity expressing through difference, a permanency continuing through change. It corresponds to the modern conception of organic development rather in its Hegelian aspect. It has duration, it is movement, it is the Elan Vital. The five Astikāyas and Kāla or time are the six Dravyas or real existences".[68]

Thus the study of the above views on the conception of Reality reveals that in Jaina Philosophy Dravya (substance) means Reality characterized by existence, endowed with Guṇa (capacity or quality) and paryāya (mode or state), and possessed of the three factors, viz. utpāda (origination), vyaya (decay) and dhrauvya (permanency).

Reference

1. "Cauvihe loe paṇṇatte, taṁjahā-davvao khettao kālao bhāvao", *Bhagavatī* Vyākhyāprajñapti, 2.1.90.
2. "Davvao ṇaṁ ege loe sa-aṁte/, khettao ṇaṁ loe asaṁkhejjāo joyanakoḍ ākoḍīoāyāmavikkhaveṇaṁ asaṁkhejjāo joyaṇakoḍākoḍīo parikkheveṇaṁ paṇṇattā, atthi puna sa-aṁte, kālao ṇaṁ loe kayāvi na āsi na kayāvi na bhavati, na kayāvi na bhavissati, bhaviṁsu ya bhavati ya bhavissai ya, dhuve nitie sāsate akkhae avvae avatthie nicce, natthi puna se aṁte 3, bhāvao ṇaṁ loe aṇaṁtā vaṇṇapajjavā aṇaṁtā gamdha, rasa phāsapajjavā aṇaṁtā saṁṭhāṇapajjavā aṇaṁtā garualahuyapajjavā aṇaṁtā agaruyalahuyapajjavā, natthi puna se aṁte/", *Bhagavatī*, 2-1-90; "Antaraṁ ni-ie loe dhiro ti pāsai", *Sūtrakṛtāṅga*, 1.1.4 (6).
3. "Sāsae loe Jamālī/janna kayāi nāsī na kayāi na bhavai, na kayāi na bhavissai, bhuviṁsu ya bhavai ya bhavissai ya, dhuve ni-tie sāsae akkhae avvae avaṭṭhie nicce, asāsae loe Jamālī jao osappiṇi bhavittā ussappiṇi bhavai ussappiṇi bhavittā osappiṇi bhavai/", *Bhs.*, 9.33.387.
4. *Majjhimanikāya*. II., Cūlamāḷuṅkīya Sutta-13. See pp. 107-13-ff.

5. *Bhagavatī Vyākhyāprajñapti*, Skandaka-upākhyāna, 2.1.90.

6. *Ibid.*, o.33.387, Jamālī-upākhyāna.

7. "Yānimāni diṭṭhigatāni Bhagavatā, avyākatāni thapitāni paṭikkhittāni 'Sassato loko' ti pi, 'antavā loko" ti pi, 'anantavāloko' ti pi, 'taṁ jīvam taṁ sarīraṁ' ti pi, 'aññaṁ jīvaṁ aññaṁ sarīraṁ' ti pi, 'hoti Tathāgato paraṁ maraṇā' ti pi, 'na hoti Tathāgato paraṁ maraṇā' ti pi, hoti ca na hoti Tathāgato paraṁ maraṇā, ti pi, 'neva hoti na na hoti Tathāgato paraṁ maraṇā' ti pi, *Majjhimanikāya*, Cūlamāluṅkīya Sutta, II.

8. *Bhagavatī sūtra*, 9-33. 387 ff.

9. *Ibid*, 2-1. 90 ff.

10. *Dīghanikāya* I (Translation) 72 (45), Brahmajāla sutta, p. 54.

11. "Ye hi keci, Bhikkhave, Samaṇā vā Brahmaṇā vā pubbantakappikā vā aparantakappikā vā pubbantāparantakappikā vā pubbantāparantānudiṭṭhino pubbantā, parantāmarabbhā aneka-vihitāni adhivuttipadāni abhivadanti, sabbe te imehe' vādvāsaṭṭhiyā vatthūni anto-jālikatā, ettha sitā va ummujjamānā ummujjanti, ettha pariyapannā anto-jāli-katā va ummujjamānā ummujjanti",

Dīghanikāya I, Brahmajāla Sutta, (72), 23,
Diṭṭhijālaṁ, 146, pp. 39 ff.

12. *The Basic Conception of Buddhism*, Vidhusekhara Bhattacharya, pp. 13-14 Sallaviddhapurisassa upamā, *Majjhima II*, Māluṅkīya sutta.

13. "Sassato loko ti, Māluṅkīyaputta, diṭṭhiyā sati brahmacariyavāso abhavissā ti, evaṁ 'no asassato loko' ti, Māluṅkīyaputta, diṭṭhiyā sati brahmacariyavāso abhavissā ti, evam 'no sassato loko' ti vā, Māluṅkīyaputta, diṭṭhiyā sati 'asassato loko' ti vā diṭṭhiyā sati attheva jāti, atthi jarā, atthi maraṇaṁ, santi sokaparidevadukkhadomaṇassupāyāsā, ...kasmā abyākataṁ/"

Māluṅkīya sutta.; vide *The Basic Conception of Buddhism*', p. 14.

14. "Na hetaṁ, Māluṅkīyaputta, atthasaṁhitaṁ na ādibrahmacariyakaṁ na nibbadāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na saṁbodhāya na nibbāṇāya saṁvattati tasmā taṁ mayā abyākataṁ".

Māluṅkīya sutta.

15. "Na tatra cakṣurgacchati na vāggacchati na mano na vidmo na vijānīmo yathaitadanusīsyāt (2) anyadeva tadvitādatho

aviditādadhi 'iti śuśruma pūrveṣāṁ ye nastadvyācakṣire (3)
yadvācā anabhyuditaṁ yena vāgabhyudyate tadeva Brahmaṇ
tvaṁ viddhi nedaṁ yadidamupāste "(4)"

Kenopaniṣad, I, 2-4.

16. "Yasyāmataṁ tasya mataṁ mataṁ yasya na veda sah/
Avijñātaṁ vijānatāṁ vijñātamavijānatāṁ //", *Ibid.*, II. 3.
17. "Yato vaco nivartante aprāpya manasā saha/
Ānandaṁ Brāhmaṇo vidvā, na bibheti kadācaneti//
Taittiriyopaniṣad, II. 4. 1.
18. "Savve sarā niyaṭṭanti/
Takkā jattha na vijjai, mai.
tattha na gahiyā //, *Acāraṅga Sūtra*, 1. 5. 6.
19. *Aṣṭādhyāyī*, 4. 3. 161; 5. 3. 104.
Vide *Pramāṇamīmāṁsā*, Pandit Sukhalalji, pp. 54-55.
20. "Drośca// Padāni// Droḥ ca// Druśabdādyatpratyayo vṛttiḥ// bhavati vikāraḥ avayavayorarthayoḥ", *Aṣṭādhyāyī*, Vol. 1., S.C. Basu, 4. 3. 161, p. 804.
21. *Ibid.*
22. "Padāni Dravyaṁ, ca, bhavye (yat)"// Vṛttiḥ Dravyaśabdo nipātyate bhavye abhidheye/druśabdadivārthe yatpratyayo nipātyate.", *Ibid.*, Vol. II., 5. 3. 104, p. 976.
23. *Ibid.*
24. Vide *Advanced Studies in Indian Logic and Metaphysics*. Pandit Sukhalalji Sanghavi, p. 112.
25. "Vāntāni Pratyaye", *Aṣṭādhyāyī*, VI. 1. 79, Vol. II, S. C. Basu.
26. *Ibid.*, Vol. II.
27. "Nāmasthāpanādravyabhāvatastannyāsḥ", *TS.*, Ch. 1. 5.
28. *Bhagavatī* Vyākhyāprajñapti, 2. 1. 90.
29. *Tattvārthādhigama Sūtra*, Bhāṣya, Ch. V. 31, pp. 399-401.
30. *Pañcāsaka*, 6.
31. *Ṣaṭkhaṇḍāgama*, Vol. 13, p. 43.
32. *Aṣṭādhyāyī*, 5. 3. 104.
33. *Pramāṇamīmāṁsā* of Hemacandra, edited by Pandit Sukhalalji Sanghavi, Vide Advance Studies in Indian Logic and Metaphysics, p. 113.
34. *Bhagavatī* Vyākhyāprajñapti, 25-4-733.
35. *Ibid.*
36. .,*TS.* Ch. V. 39.
37. "Dravati droṣyati adudravat paryāyāniti dravyaṁ" *Ṣaṭkhaṇḍāgama*, Vol. 3, p. 2.

"Svakāsādhāranalakaṣaṇāparityāgena dravyāntarāsādhāraṇalakṣaṇaparihāreṇa dravati droṣyatyaduravat tāṁstān paryāyāniti dravyaṁ",
Ibid., Vol. 15, p. 33.

38. "Kriyāguṇavat samavāyikaraṇamiti dravyalakṣaṇaṁ" *Vaiśeṣika*, 1. 1. 15.

39. Pṛthivyāpitejo vāyurākāśam kālo digatmā mana its dravyaṁ" Ibid. 1. 1. 5.

40. "Guṇāṇamāsao davvaṁ, egadavvassiyā guṇa lakkhaṇaṁ pajjavāṇaṁ tu, ubhao assiyābhave/" *Uttarādhyayana*, 28. 6. ff.

41. *Mahābhāṣya* of Patañjali, vide *Pramāṇamīmāṁsā*, ed. by Pandit Sukhalalji Sanghavi, p. 55, *Advanced Studies in Indian Logic and Metaphysics*, p. 113.

42. *Vyāsa's Yogabhāṣya*. 3. 13.

43. "Vardhamānakabhaṅge ca rucakaḥ kriyate yadā/ Tadā pūrvā arthinaḥ śokaaprītiścāpyuttarā arthinaḥ// (21) Hemārthinastu mādhyasthaṁ tasmādvastu trayātmakaṁ/ Notpādasthitibhaṅgānāmabhāve syānmatitrayam// Slo 21-22, Vanavāda, *Ślokavārtika*, p. 619.

44. "Etena bhūtendriyeṣu dharmadharmibhedāt trividhaḥ pariṇāmo veditavyaḥ, paramārthatastveka evaṁ pariṇāmaḥ, dharmisvarupamātro hi dharmaḥ, dharmivikriyaivaiṣā dharmadvārā prapañcayate iti/tatra dharmasya dharmiṇi varttamānasyaivādhvasvatītānāgatavarttamāneṣu bhāvānyathatvaṁ bhavati na dravyānyathātvaṁ, yathā suvarṇabhājanasya bhittvā anyathākriyamānasya bhāvānyathātvam bhavati na suvarṇānyathatvamiti",
Vyāsa's *Yogabhāṣya*", 3. 13.

45. *Mahābhāṣya*, 4. 1. 3.

46. *Ibid.*, 5. 1.119.

47. "Yasya guṇāntareṣvapi prādurbhavatsu tattvaṁ na Vihanyate tad dravyaṁ". *Ibid.*, 5. 1. 119.

48. "Vidyamānaṁ dravyaṁ", *Abhidharmakośa*, IX.

49. "Svalakṣaṇato vidyamānaṁ dravyaṁ", *Ibid.*, comm. of Yaśomitra, cf. *Soul theory*, p. 943 , Vide *The Central Conception of Buddhism*, p. 22.

50. "Svalakṣaṇadhāraṇād dharmaḥ, Yaśomitra, ad *Abh. k.* i. 3, vide *The Central Conception of Buddhism* p. 32.

51. *Abhidharmadīpa*, p. 90, Dr. Padmanabha Jaini.

52. "Guṇaparyāyavad dravyaṁ", .*TS*, ch. V. 37.

53. "Sad-dravyalakṣaṇaṁ", *Sarvārthasiddhi*, Ch. V. 29, p. 300; See also *Rājavārtika* and *Ślokavartika*, Ch. V. 29.

54. "Yatsattaddravyamityarthaḥ", *Sarvārthasiddhi* (comm), p. 300.
55. "Utpādavyayadhrauvyayuktaṁ sat", *Tattvārthādhigama Sūtra*, Ch. V. 29, p. 374.
56. *Sarvārthasiddhi*, Ch. V. 38, p. 309. See also *Rājavārtika* and *T. Ślokavārtika*, Ch. V. 38. "Guṇaparyāyavad dravyam" *Tattvārthādhigama Sūtra,y.* 37, p. 427.
57. "Dravati droṣyati adudravat paryāyaniti dravyaṁ"/Sthāpanā "Druyate droṣyate adrāvi paryāya iti dravyaṁ", *Ṣaṭkhaṇḍāgama*, *Dhavalā*, Vol. III, p. 2.
58. "Davae duvae doravayavo vigāro gunāṇa samdāvo davvaṁ bhavvaṁ bhāvassa bhūabhāvaṁ ca jaṁ joggaṁ", *Viśeṣāvaśyakabhāṣya*, gāthā, 28.
59. "Taddravyaparyāyātmartho bahirantaśca tattvataḥ", *Laghīyastrayam*, 1.2.7. p. 3.
60. "Pramāṇasya viṣayo dravyaparyāyātmakaṁ vastu", *Pramāṇamīmāṁsā*, 30, p. 24.

    "Dravati tāṁstān paryāyān gacchati iti dravyaṁ dravyalakṣaṇaṁ, *Ibid*, (comm), No. 118, p. 24.
61. Vide *Pramāṇamīmāmsā*, p. 57 ff.
62. "Sattā savvapayatthā savissarūvā aṇaṁtapajjāyā /
    Bhaṁguppādadhuvattā sapaḍivakkhā havadi ekkā //,
    Pañcāstikāyasamayasāra, 8.
63. "Apaviccatta sahāvenuppādavvayadhuvattasaṁjuttaṁ
    Guṇavaṁ sappajjāyaṁ jaṁ taṁ davvaṁ ti vuccamti, *Ibid* II. 3, p. 123.
64. "Paryāyairdrūyante dravanti vā tāni iti dravyāṇi" *Sarvārthasiddhi*, Ch. V. 2. (comm.). p. 266.
65. "Utdādavyayadhrauvyayuktaṁ sat", *TS.*, Ch. V. 29; "Saddravyalakṣaṇaṁ", *Sarvārthasiddhi*, Ch. V. 29.
66. "Svajātyaparityāgena bhāvāntarāvāptirutpādaḥ/ tathā pūrvabhāvavigamo vyayanaṁ vyayah/dhruveḥ sthairyakamano dhruvatīti dhruvaḥ", *Rājavārtikā*, Ch. V. 30 (1,2,3), pp. 494-5.
67. Historical Introduction to *Pañcāstikāyasamayasāra* p. XXIX.

THEORY OF DOUBT IN JAINISM AND RATIONALISM

Dr. BASHISTHA NARAYAN SINHA

Jainism is one of the non-vedic school of Indian philosophy while Rationalism which is here proposed to be dealt with is one of the systems of modern Western philosophy. But both of them have tried to prove the existence of soul by establishing the 'theory of doubt' which one may know in the following way.

Jainism has a vast literature which is known as *Āgama*. *Āgama* consists of 11 *Aṅgas*, 12 *Upāngas*, 10 *Prakirṇakas*, 6 *Chedasūtras*, *Cūlikāsūtras* and 4 *Mūlasūtras*. These scriptures discuss various social, cultural, religious, philosophical and other problems. But *Viśeṣāvaśyaka Bhāṣya* by *Jinabhadragaṇi* (6th century), a well-known commentary on *Āvaśyakasūtra* (one of the four Mūlasūtras), if it is not remarked as exaggeration, may be declared as a compendium of Jainism. In this valuable work the concept of soul and its existence has been also presented through the medium of a talk between *Mahāvīra* and *Indrabhūti Gautama*, a Brāhmaṇa leader of a group of some vedic scholars.

Once *Mahāvīra* after achieving omniscience happened to stay in a forest called as *Mahāsena* where several persons with respect and regard went to meet him. That scene created a curiousity in *Indrabhūti Gautama* and his followers to see that great personality and they made up their mind to go to *Mahāvīra*. They went there in the leadership of *Gautama*, who raised the problem of soul. "How can one know the existence of soul" ? There are different *'Pramāṇas'* for achieving the correct knowledge of a thing, such as *Pratyakṣa*, *Anumāna* etc. One can perceive a thing which has got some shape, size, colour, etc. for example, pen, pencil, book and so on. A thing like soul possesses neither bodily shape nor any colour. Thus, perception fails here to give the knowledge of soul. So far as *Anūmāna* is concerned it is also of no use here. When a person sees smoke coming out at a certain place, he infers that there must be fire, because it is already proved that where there is smoke there is fire. Though, at present the co-existence of fire and smoke is not seen, at sometime or other that might have been perceived, otherwise it is difficult to establish the relation between fire and smoke. It means the *Anumāna* depends on *Pratyakṣa*. *Anumāna* is impossible without *Pratyakṣa*. Therefore the failure of *Pratyakṣa* is the failure of *Anumāna*. Same is the case with *Āgama* or the *Aptapuruṣa*. Not a single *Āgama* has been accepted universally. It is affirmed by one while negated by others. Then how can a person depend on a certain *Āgama*, for obtaining the correct knowledge about soul and its existence. Therefore no *Pramāṇa* can prove the existence of soul. The same argument *Gautama* put before *Mahāvīra* and doubted the existence of soul. But *Mahāvīra*, by introducing the theory of doubt made him accept the existence of soul. He said "O *Gautama* ! though *Pramāṇas* fail to prove the existence of soul, you cannot negate its existence. Because, neither there can be doubt without a doubter nor there can be any negation without a negator. It means the very doubter who doubts (whether there is soul or not ?) is the soul and nothing else.[1]'

Same thing may be traced out in the philosophy of Descartes. Rene Descartes (1596-1650) is well known not only as the father of his own school of thought i.e. modern Rationalism but also that of the modern Western philosophy. He was formerly a mathematician. He tried to bring mathematical exactness even in metaphysics, for which he applied geometrical method to that (metaphysics). In geometry one needs axioms and definitions in order to find some good result. But the question is how to get that axiom. To quote Webber and Perry.

The Schoolmen had said : Believe in order to understand, he (Descartes) however says : Doubt in order to understand."[2]

Descartes starts with doubt. He doubts sense-perception because sometimes senses deceive us and they give wrong knowledge. Even the mathematical method may be doubted. Mathematics teaches 2+2=4, but in case of water or milk or other things of this type the exactness is never found. One cannot say that 2 drops of water+other 2 drops of water will make exactly 4 drops of water. So everything may be doubted. Again to quote Webber and Perry.

Pyrroho Sextus, and Montaigue had doubed before him (Descartes), but they did not succeed in mastering their doubt; they were tired of seeking for the truth, and so made doubt and end in itself, a definitive and hopeless system. For Descartes' doubt is but a means which he hastens to abandon as soon as he has discovered a certain primary truth."[3]

---

1. *Viśeṣāvsyaka Bhāṣya*—Gāthā 1549-1560.
2. History of Philosophy—Alfred Webber and Ralph B. Perry, Tr. F. Thilly, p. 245.
3. *Ibid*. pp. 245.246.

Descartes' doubt is not for doubt sake but for the sake of obtaining the truth. He says though everything be doubted the doubting cannot be doubted. One doubts means he thinks. He thinks, means he exists because thinking cannot be without a thinker. Thus Descartes comes to conclude—"I think therefore I exist—*Cogito ergo sum.*"

In this way one can see theory of doubt in both East and West but it will be of no use to raise a new problem—whether the East has influenced the West or the West has stamped the East.

सत्यनिष्ठ डॉ० हीरालालजी

दलसुख मालवणिया

डॉ हीरालालजी से निकट परिचय हुआ प्राकृत विद्यापीठ, वैशाली की स्थापना के बाद । ज्यों-ज्यों परिचय बढ़ता गया आदर में वृद्धि ही होती रही और उनका अन्तिम दर्शन हुआ प्रज्ञापना सूत्र के द्वितीय भाग के उद्‌घाटन के समय जब वे बंबई पधारे थे । कई वर्षों से हृदय-रोग से पीड़ित थे किन्तु जीवन में संयम के कारण वे जीवित थे । अन्त में वही हुआ जो सबके लिए एक न एक दिन होता है । डॉ० हीरालालजी ने अपने जीवनकाल में जो कुछ किया है उसके कारण उनकी स्मृति चिरकाल तक बनी रहेगी इसमें संदेह नहीं है । किन्तु जैन समाज के विद्वानों के लिए तो वे एक चुनौती छोड़ गये हैं । वह है सत्यनिष्ठा की—सांप्रदायिकता से ऊपर उठकर सत्यप्रिय बनने की । 'संयत' पद की चर्चा में हमने देखा है कि वे एक बड़े आचार्य और कई पंडितों के विरोध के बावजूद अपने मन्तव्य पर दृढ़ रहे और संयत पद को कायम रखा । इससे उन्होंने जैन समाज की बड़ी भारी सेवा की है । दिगंबर समाज आज कुछ माने किन्तु मूल मन्तव्य उस समाज में भी क्या था—उसकी रक्षा के लिए उन्होंने जो कदम उठाया था वह उनकी सत्यनिष्ठा का एक उदाहरण है और वह सदैव विद्वानों के लिए प्रेरणा देता रहेगा ।

वे संस्कृत के प्रोफेसर थे किन्तु अपभ्रंश भाषा के कई ग्रन्थों का उद्धार करके अपभ्रंश के इने-गिने विद्वानों में इन्होंने अपनी प्रतिष्ठा जमाई थी । यह एक ऐसा क्षेत्र है जिसमें कई विद्वान् योगदान देना चाहते हैं किन्तु मूल अपभ्रंश ग्रन्थों के संपादन में रुचि नहीं रखते । उन सभी के लिए उन्होंने अपभ्रंश की विद्वत्ता का मापदंड उपस्थित किया है ।

षट्‌खंडागम का प्रकाशन उन्होंने डॉ० उपाध्ये के साथ कई पंडितों के सहकार से किया—यह तो उनकी कीर्ति को बढ़ाता रहेगा—आनेवाले कई वर्षों तक । यह कार्य आसान नहीं था । किन्तु निःस्वार्थभाव से साहित्य-सेवा किस प्रकार से हो सकती है—उसका यह जीता जागता उदाहरण है । प्रकाशन के लिए केवल पूरे पंद्रह हजार भी उन्हें मिले नहीं थे; फिर भी षट्‌खंडागम का कार्य उन्होंने जो पूरा किया वह वेही कर सकते थे । दिगम्बर समाज में जो आगमिक साहित्य की कमी महसूस हो रही थी उसकी पूर्ति उन्होंने यह महाभारत कार्य कर के कर दी है ।

प्राकृत विद्यापीठ की स्थापना के लिए तो उन्होंने अपनी जान लड़ा दी ऐसा कहें तो अनुचित नहीं होगा । जिस विषय में किसी को रस नहीं, उस विषय

की पूरी एक विद्यापीठ चलाना कठिन कार्य है। किन्तु डॉ० हीरालालजी की निष्ठा थी, जिससे यह कार्य संपन्न हुआ। विद्यापीठ का अपना मकान नहीं था, उनके रहने का मकान नहीं था, चपरासी नहीं, और कोई साधन भी नहीं, ऐसी स्थिति में भी दौड़धूप करके उन्होंने संस्थान को प्रतिष्ठित किया। आज भी उनके जो विद्यार्थी हैं वे उन्हे आदरपूर्वक याद करते हैं। विद्यार्थियों के साथ उनका कौटुम्बिकभाव से व्यवहार ही उसका मुख्य कारण है।

उनका परिवारिक जीवन जिन्होंने देखा है वे कह सकते हैं कि वे आदर्श पिता थे, व्यवहार कुशल थे और मृदुता तो उनके जीवन का अंग थी।

डॉ० हीरालालजी तो गये, किन्तु अव जो प्राकृत विद्यापीठ का संचालन कर रहे हैं उनका यह कर्तव्य हो जाता है कि जिस पौधे को उन्होंने अपने जीवन की बाजी लगाकर लगाया है उसका संवर्धन पूरी तरह से होता रहे।

●

डॉ० हीरालाल जैन

हजारी प्रसाद द्विवेदी

डा० हीरालालजी जैन प्राकृत और अपभ्रंश साहित्य के जाने-माने विद्वान थे। उन्होंने प्राकृत और अपभ्रंश में अनेक ग्रन्थों का सम्पादन किया था और अपभ्रंश साहित्य के वहुत से दुर्लभ ग्रन्थों को प्रकाश में लाकर अपभ्रंश साहित्य के प्रेमियों को अनुपम साहित्य भेट किया था। मुझे उनसे मिलने और सत्संग करने का अवसर मिला है। यद्यपि मैं उनके नाम से पहले से ही परिचित था परन्तु उनका प्रथम दर्शन नागपुर में हुआ था। वे नियमित रूप से प्रातःकाल टहलने के लिए निकलते थे और मैं भी आचार्य विनय मोहन शर्मा के साथ निकल पड़ता था। हम लोगों का एकमात्र विषय अपभ्रंश साहित्य होता था। वे वहुत ही शान्त, सौम्य, प्रकृति के विद्वान् थे। विनम्रता के तो वह रूप ही थे परन्तु साथ ही उनमें एक अद्भुत दृढ़ता भी थी। मुझे कई वार ऐसा अनुभव हुआ कि वे किसी विषय में सुनने को तो वरावर उत्सुक रहते थे परन्तु अपनी प्रतिक्रिया वाद में व्यक्त करते थे। उनका सम्पादित 'पाहुड़ दोहा' हम लोगों की वातचीत का एक विशेष विषय था। उन्हें यह जानकर वड़ी प्रसन्नता हुई थी कि उस काल के नाथ-सिद्धों की वाणियों में भी इस प्रकार की उक्तियाँ मिलती थीं। वे शान्त भाव से सारी वातें सुनते थे, और वाद में उस पर विचार करते थे। परन्तु पक्ष में या विपक्ष में कोई प्रतिक्रिया नहीं व्यक्त करते थे। नागपुर का वह सत्संग मुझे सदा स्मरण रहेगा। वे वैशाली शोध संस्थान में जव थे तव भी मुझे कई वार उनका दर्शन करने का सौभाग्य प्राप्त हुआ था। उनमें विनय, शील, विद्वत्ता और दृढ़ता का मिलित रूप था। वे विद्याव्रती साधक थे। यह जानकर मुझे वड़ा धक्का लगा कि ऐसे विवेकी विद्वान् अब हमारे वीच नहीं रहे। विद्वत्ता के साथ-साथ शील और विनय का ऐसा आश्रय अव हमारे वीच नहीं रहेगा और हम खुलकर उनसे शास्त्र-चर्चा नहीं कर सकेंगे। उन्होंने लगभग १४ पुस्तकें हमें दी हैं जो एक-से-एक महत्त्वपूर्ण हैं। इन पुस्तकों से जहाँ जैन शास्त्रों के उनके प्रगाढ़ अध्ययन का पता लगता है वहीं अपभ्रंश साहित्य में उनकी गहरी पैठ का भी पता चलता है। उनकी विद्वत्ता और सुजनता अव केवल याद करने की चीज़ रह गई है।

ऋषिकल्प पूज्यगुरु डा० हीरालाल जैन

डा० देवनारायण शर्मा

सर्वप्रथम १९५८ में मैंने जैन साहव के प्रथम दर्शन किये। इस प्रथम दर्शन ने ही मेरे जैसे व्यक्तियों को प्राकृत जैनशास्त्र जैसे विषय का भी एक श्रद्धालु छात्र वना दिया। उनके महान् व्यक्तित्व में मैंने एक सच्चे उदार गुरु के दर्शन किये, जो आज दुर्लभ है।

डा० जैन साहव अन्तेवासी छात्रों को अपने परिवार के ही सदस्य समझते थे, इस कारण उनपर होनेवाले व्यय की प्रतिप्राप्ति उन्हें स्वीकार्य नहीं होती थी। १९६० की बात है, एम० ए० परीक्षा का फार्म भरा जा रहा था। मेरे अनुज पं० प्रभुनारायणजी के पास परीक्षा-शुल्क की रकम कुछ कम थी। डा० जैन साहव ने उसे पूराकर फार्म विश्वविद्यालय में भिजवा दिया। दूसरे दिन जब वे रुपया वापस करने गये तो डा० जैन साहव ने यह कहकर कि "मैंने अपना काम किया है, इसमें देने-लेने का प्रश्न ही कहां उठता," रुपया लेना अस्वीकार कर दिया। अपने छात्रों के प्रति उनकी यह उदारता वहुधा देखी जाती थी।

डा० जैन साहव सत्य को प्रिय वनाकर कहने में अप्रतिम थे। वे अपने छात्रों की भूलों को भी स्पष्ट भूल कह कर उन्हें संकोच में डालना पसंद नहीं करते थे। वे उन भूलों को या तो स्वयं सुधार देते अथवा सम्वन्धित पुस्तक का नाम-निर्देश कर उन्हें देख लेने का सुझाव दे देते। किन्तु अपनी भूलें, वे छात्र-समूह के सामने भी निस्संकोच बता देते। ऐसा मैंने एकाधिक प्रसंगों में देखा था। विहार विश्वविद्यालय के संस्कृत विभागाध्यक्ष प्रो० पं० रामनारायणजी शर्मा के आकस्मिक निधन पर विद्यापीठ में आयोजित शोकसभा में इनके विशाल पाण्डित्य की चर्चा करते हुए डा० जैन साहव ने कहा—"गम्भीर शास्त्रीय प्रसंगों की बात तो दूर रही, सामान्य वोल-चाल के प्रसंगों में भी पण्डितजी बड़े सावधान थे।" दृष्टान्त-स्वरूप अपने ही साथ हुई वात-चीत का उल्लेख करते हुए, उन्होंने कहा—"हम दोनों 'लंगट सिंह कालेज' से लौट रहे थे। वहाँ विद्वद्-गोष्ठी में हुए पण्डितजी के भाषण की प्रशंसा करते हुए मैंने कहा—पण्डितजी ! आपने तो आज गोष्ठी में रसोत्पत्ति कर दी। इस पर वे मुसकराते हुए बोल पड़े—"जैन साहव ! "रसो नोत्पद्यते व्यज्यते"। 'उनकी विद्वत्ता की अमिट छाप मेरे हृदय पर है।" यह उद्गार जैन साहव के सरल एवं उदार हृदय का परिचायक है।

डा० जैन साहव अपने विनोदी स्वभाव के कारण नीरस प्रसंगों को भी एक क्षण में सरस बना देते थे। जब १९६१ में उनके विद्यापीठ छोड़ने की बात

आकस्मिक रूप से विजली की तरह फैल गयी। तव विद्यापीठ का पूरा छात्र परिवार उनसे, रुक जाने के लिए अनुनय-विनय करने उनके आवास पर पहुँचा। उसमें पंचमवर्ष के एक वयस्क पण्डित छात्र ने प्रथम ही सासह के साथ कहा—श्रीमान्! हम पंचम वर्ष के छात्रों का अब क्या होगा ? अभी पूरा एक वर्ष बाकी है। हम लोगों का बेड़ा भी पार लगा दीजिये, तव जाइये।" डा० जैन साहब उनकी इन भोली बातों पर मुसकराते हुए विनोदकी मुद्रा में वोले—"अच्छा, तुम पहले यह तो वताओ, जब तुम षष्ठ वर्ष से निकलोगे, उस समय कोई पंचम वर्ष में रहेगा या नहीं ? आखिर, उसकी भी समस्या तो तुम्हारी ही जैसी होगी। अब कहो, क्या तुम चाहते हो कि मैं तब जाऊँ जब विद्यापीठ में एक भी छात्र नहीं रहे ? यह कहते-कहते जैन साहब जोरों से हँस पड़े और पूरा वातावरण ही हास्य में परिवर्तित हो गया।

डा० जैन साहब से मेरी अंतिम भेंट उनके महाप्रयाण से पाँच महीने पूर्व जवलपुर अस्पताल में हुई, जब मैं विद्यापीठ के अपने सहकर्मी डा० रामप्रकाश पोद्दार के साथ प्राच्यविद्या-सम्मेलन में भाग लेकर उज्जैन से लौट रहा था। ज्यों ही हमारे सहृदय मित्र डा० विमल प्रकाश जैन ने उन्हें सूचित किया—"मुजफ्फरपुर के पोद्दारजी तथा देवनारायणजी शर्मा आप से मिलने आये हैं," वे इस अधीरता से विस्तर पर उठ बैठे और हाथ बढ़ाकर हम दोनों को उन्होंने पकड़ लिया मानो, दीर्घकाल की खोयी सम्पत्ति हाथ आ गयी हो। उस रुग्णावस्था में भी उनका सहज वात्सल्य उमड़ पड़ा। उस पूज्य गुरु का यह अंतिम पार्थिव स्पर्श था, जिसने अपने जीवन में छात्रों के लिए सर्वस्व लुटाना ही सीखा था, उनसे कुछ भी प्राप्त करना नहीं।

●

अप्रतिम प्रेरक विद्वान्

डॉ० भागचन्द्र जैन भास्कर

श्रद्धेय डॉ० हीरालालजी से मेरा परिचय सन् १९६१ के मई माह में हुआ था। उसके वाद तो मैं उनके वहुत निकट आता गया। उनकी अप्रतिम विद्वत्ता और प्रेरणा-शीलता आज सरलता से नहीं मिल सकती।

वाबूजी का धवल केशकलाप, यद्यपि वृद्धत्व का सूचक वन गया था पर उनका तेज-स्फुटित हँसता हुआ चेहरा उसे जल्दी से स्वीकर नहीं करता। श्रोता मन्त्र-मुग्ध होकर उनकी वातें सुनते रहते और घंटों बीतने पर भी उन्हें समय बीतने का आभास नहीं होता था।

हमारी नई पीढ़ी के लिए तो वे एक वरदान थे। उनके पास पहुँचते ही पहला प्रश्न यह होता था कि आजकल क्या लिख-पढ़ रहे हो? विद्वान् और विद्यार्थी के लिए वे एक अजस्र प्रेरणा-स्रोत थे। उनकी विद्वत्ता और महानता कभी भी श्रोता पर हावी नहीं हो पाती थी। वे निश्चित ही सच्चे मानव और कर्मठ प्रतिभा-शाली कुशल विद्वान् तथा शिक्षक थे। इसलिये सभी के लिए वे एक प्रेरक मार्गदर्शक के रूप में रहे हैं।

एक ओर जहाँ उन्होंने विद्वानों का निर्माण किया तो दूसरी ओर साहित्य-सृजन में भी वे अन्तिम साँस तक लगे रहे। उनके दर्जनों ग्रन्थ और सैकड़ों निबंध इतिहास में सदैव उनकी चिन्तनशीलता तथा मौलिकता को प्रस्तुत करते रहेंगे। वे एक चलते-फिरते कोश थे। संस्कृत, पालि, प्राकृत, प्राचीन भारतीय इतिहास, संस्कृति, भाषाविज्ञान आदि सभी विषय उनके अपने थे।

विगत फरवरी के अन्तिम सप्ताह में उनके दर्शन करने गया तो देखा कि सुवह लगभग आठ वजे वे अपनी टेविल पर बैठे हुए धाराप्रवाह लिखने में व्यस्त हैं। मुझे देखकर वे अत्यन्त प्रसन्न हुए और फिर तो घंटों वात करते रहे। वह वाक्य कभी विस्मरण नहीं हो सकता जव उन्होंने कहा था—"भागचन्द! अव लगता है मैं पढ़ाने लायक हुआ हूँ, पर दुःख यह है कि जाने की भी तैयारी हो रही है।" इसमें उनकी जो महानता और विद्वत्ता छिपी थी, वह अनुकरणीय है।

आज वाबूजी हमारे बीच नहीं हैं पर उनके सारे गुण हमारे सामने एक मानदण्ड के रूप में स्मृति-पथ पर वने हुए हैं। यदि उनका सही अनुकरण किया जाय तो अनुशासनहीनता जैसी समस्याएँ शिक्षा-क्षेत्र में कभी नहीं रहेंगी।

वाबूजी के सम्मान में हमने जैनमिलन का एक अंक प्रस्तुत किया था। वस्तुतः अभिनन्दन-ग्रन्थ समर्पित करने की भी योजना थी पर वह कार्यान्वित नहीं हो सकी। अव उनकी पुनीत स्मृति में एक सुन्दर अभिनन्दन-ग्रन्थ तथा शोध संस्थान, छात्रावास आदि उपयोगी वस्तुओं का प्रकाशन और संस्थापन होना चाहिए। तभी उनके प्रति हमारी वास्तविक श्रद्धांजलि होगी।

स्व० डा० हीरालालजी जैन और 'पावा'

आचार्य अनन्तप्रसाद जैन "लोकपाल"

डा० हीरालालजी जैन से मेरा निकट परिचय उस समय हुआ जव वे वैशाली जैन रिसर्च इन्स्टीट्यूट के डाइरेक्टर थे। वे इस शोध-संस्थान के प्रथम डाइरेक्टर थे और इन्होंने अत्यन्त परिश्रम तथा बुद्धिमत्ता के साथ इसका प्रवन्ध, विकास एवं संयोजन किया था। विभागीय काम से प्रायः वे पटना आते रहते थे। पटना आने पर वे मारवाड़ी होटल में ठहरते थे। दिन में २-२।। वजे के करीव वे केवल फलों का ही व्यवहार भोजन में करते थे। उस समय विद्यमान रहने पर हमें भी फलाहार में सम्मिलित होना पडता था। जाड़ों में इस भोजन के वाद हम लोग वाहर, एरोड्रोम वाली सड़क पर, घूमने भी निकल जाते थे।

डाक्टर साहव वड़े ही सौम्य शान्त प्रकृति वाले उच्च श्रेणी के श्रावक थे। वहुत वड़े विद्वान् तो थे ही। सदा प्रफुल्ल रहना आपका स्वभाव था। स्नेहियों से हँसी मजाक भी कर लिया करते थे। उनकी बातें वड़ी मीठी, मनोहारी और हृदयग्राही होती थीं। हम लोग घण्टों विवेच्य विषयों पर वार्तालाप एवं विचार विमर्श करते रहते थे। उनके सानिध्य में एक प्रकार के प्रक्षिप्त आनन्द की अनुभूति होती थी अतः वे जव पटना आते थे मैं उनसे अवश्य मिलता था। मेरे मकान पर भी वह आए थे। उस समय मैं पटना के सालिमपुर अहरा नामक मुहल्ले के एक अच्छे से मकान में रहता था और पटना के प्रसिद्ध इन्जीनियरिंग कालेज में मेकेनिकल इन्जीनियरिंग का शिक्षक था।

डॉ० हीरालाल जी से मिलकर वड़ी ही प्रसन्नता होती थी। उनके दिवंगत हो जाने से जैन समाज ने एक अत्यन्त प्रबुद्ध विद्वान् खो दिया। इस कमी की पूर्ति संभव नहीं दीखती। हमारे अधिकतर विद्वान् तो प्राचीन परिपाटी के साथ नवीन परिवर्तन कुछ भी स्वीकार करने को तैयार नहीं हैं जव कि परिवर्तन ही जीवन है। जैन समाज इसी कारण अभी भी जहाँ का तहाँ खड़ा है—विश्व के साथ मानसिक प्रगति या प्रतियोगिता में आगे नहीं वढ़ सका है। पुराने शास्त्रों पर टीका-टिप्पणी, अनुवादादि, व्याख्याएँ, भाष्य आदि तो वहुत ही हैं और प्रकाशित होते रहते हैं। पर नया निर्माण कुछ भी नहीं दीखता। प्राचीन सिद्धान्तों का आधुनिकीकरण अथवा आधुनिक वैज्ञानिक पद्धति से भाष्य, व्याख्याएँ और टीकाएँ निर्मित की जानी चाहिये।

स्व० डा० साहव ने जैनधर्म, सिद्धान्त और समाज की जो सेवायें की हैं वे कभी भूली नही जा सकतीं। वैशाली इन्स्टीट्यूट द्वारा उनका संस्मरणात्मक बुलेटिन प्रकाशित करना अत्यन्त प्रशंसनात्मक कार्य है। जैन समाज को डाक्टर साहव की पुण्यस्मृति में कोई स्थायी संस्था स्थापित करना योग्य है।

●

जैन न्याय पर अहिंसा का प्रभाव

पंडित कैलाशचन्द्र शास्त्री

अहिंसा जैन आचार का तो प्राण है ही, जैन विचार-सरणि उससे अछूती कैसे रह सकती है। क्योंकि विचारों में अहिंसा का सूत्रपात हुए विना आचार में उसका प्रवेश संभव नहीं है। जैन दर्शन का अनेकान्त सिद्धान्त एक तरह से विचार के क्षेत्र में चलने वाले द्वन्द्वों को ही समाप्त करने का एक अहिंसा-मूलक प्रयास है।

अनेकान्त सिद्धान्त के अनुसार वस्तु परस्पर में विरुद्ध प्रतीत होने वाले धर्मों का एक समन्वयात्मक रूप है और जड़ या चेतन कोई भी उससे अछूता नहीं है। सत्-असत्, नित्य-अनित्य, एक-अनेक, द्वैत-अद्वैत ये और इसी तरह के अन्य द्वन्द्वों से भी क्या कोई अधिक विरोधी हो सकते हैं। भावात्मक और अभावात्मक या विध्यात्मक और निषेधात्मक सभी धर्म एक वस्तु में किस तरह सुसंगठित होकर रहते हैं इसका विश्लेषण अनेकान्त सिद्धान्त करता है। वह कहता है जो नित्य है, वह किसी दृष्टि से अनित्य भी है और जो अनित्य है वह किसी दृष्टि से नित्य भी है। परस्पर में विरोधी प्रतीत होने वाले नित्यत्व और अनित्यत्व धर्म परस्पर में आलिंगन-बद्ध होकर वस्तु में ऐसे रहते हैं कि एक के विना दूसरे का अस्तित्व ही असंभव है। यह स्थिति सभी परस्पर विरोधी प्रतीत होने वाले धर्मों की है और दार्शनिक हैं कि नित्यत्व को अनित्यत्व का और अनित्यत्व को नित्यत्वता विरोधो मान कर और उनमें से एक का पक्ष लेकर परस्पर में विवाद करते हैं। किन्तु आचार्य हेमचन्द्र कहते हैं—

आदीपमाव्योम समस्वभावं
स्याद्वादमुद्रानतिभेदि वस्तु।
तन्नित्यमेवैकमनित्यमन्यत्
इति त्वदाज्ञा द्विषतां प्रलापाः।।

दीपक से लेकर आकाश पर्यन्त एक से स्वभाव वाले हैं। इन्हीं की वात नहीं, कोई भी वस्तु इसका अतिक्रमण नहीं करती, क्योंकि सभी पर स्याद्वाद यानी अनेकान्त स्वभाव की छाप लगी हुई है। अतः दीपक अनित्य ही है और आकाश नित्य ही है ऐसा कहने वाले वस्तु स्वरूप को समझे नहीं हैं। द्रव्यदृष्टि से दीपक भी नित्य है और पर्यायदृष्टि से आकाश भी अनित्य है।

इस तरह अहिंसावादी दर्शन वस्तु मात्र में से विरोध की अग्नि का शमन करके मैत्रीभाव का अनुपम उदाहरण उपस्थित करता है।

किन्तु एक देहाती कहावत है 'राडं रंडापा तव काटे जव रडुंवे काटन दे', वस्तु तो परस्पर में विरोधी प्रतीत होने वाले असंख्य धर्मों को अपने अंक में समेटे हुए

अनादिकाल से बिना किसी विरोध आदि के रहती आती है। किन्तु ये विश्व के दार्शनिक उस वस्तु के एक-एक धर्म को ही पूर्ण वस्तु मानकर परस्पर में सदा झगड़ते रहते हैं और इस तरह ये न स्वयं सुख-शान्ति से रहते हैं और न बेचारी वस्तु को रहने देते हैं। ये उसके एक-एक धर्म का पक्ष लेकर वस्तु के धर्मों में सदा बगावत पैदा करते रहते हैं। जब तक इनका शमन नहीं होता तब तक सुख-शान्ति संभव नहीं। इस स्थिति को दृष्टि में रखकर अहिंसा के पुजारी जैन दर्शन के स्रष्टा ने अनेकान्तवाद के फलितवाद के रूप में दो अन्य वादों का सर्जन किया। वे हैं—नयवाद और सप्तभंगीवाद।

भारतीय दर्शनों में जैन दर्शन के अतिरिक्त अति प्रसिद्ध दर्शन हैं न्याय, वैशेषिक, सांख्य, वेदान्त, बौद्ध। इन्हें पूर्ण सत्य मानने में भी आपत्ति थी और सर्वथा असत्य कहने में भी सत्य का अपलाप था। फलतः इन्हें नयवाद में स्थान दिया गया। आचार्य सिद्धसेन दिवाकर ने अपने सन्मतितर्क में इनका नयों में अन्तर्भाव करते हुए लिखा है:—

जं काविलं दरिसणं एयं दव्वट्ठियस्स वत्तव्वं।
सुद्धोअणतणयस्स उ परिसुद्धो पज्जववियप्पो॥
दोहिं वि णएहिं णीयं सत्थमूलूएण तह वि मिच्छत्तं।
जं सविसअप्पहाणत्तणेण अण्णोण्णणिरवेक्खा॥

नित्य और सत्कार्यवादी सांख्य दर्शन द्रव्यास्तिक नय का वक्तव्य है और बुद्ध का दर्शन तो शुद्ध पर्याय नय का विकल्प है। यद्यपि कणाद ने दोनों नयों से अपने दर्शन की प्ररूपणा की है फिर भी वह अप्रमाण है क्योंकि वे दोनों नय अपने-अपने विषय की प्रधानता के कारण एक दूसरे से निरपेक्ष हैं।

आशय यह है कि वस्तु के एक अंश के ग्राही ज्ञान को नय कहते हैं। अतः वस्तु द्रव्यपर्यायात्मक है अतः नय के भी दो मूल भेद हैं—द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक या द्रव्यास्तिक और पर्यायास्तिक। द्रव्यार्थिक नय वस्तु को द्रव्यांश की मुख्यता से ग्रहण करता है और पर्यायार्थिक नय वस्तु को पर्यायांश की मुख्यता से ग्रहण करता है। यदि ये दोनों नय केवल अपने विषय को ही यथार्थ और दूसरे नय के विषय को अयथार्थ मानें तो ये दोनों नयाभास कहलाते हैं। और यदि अपने विषय को यथार्थ मानकर भी दूसरे नय के विषय में तटस्थ रहते हैं तब सच्चे हैं। इस दृष्टि से यदि नित्यवादी सांख्य क्षणिकवादी बौद्ध दर्शन को असत्य न कहें और क्षणिकवादी बौद्ध नित्यतावादी सांख्य को मिथ्या न कहे तो दोनों सत्य कहे जा सकते हैं। कणाद उभयवादी हैं किन्तु सापेक्ष उभयवादी नहीं है निरपेक्ष उभयवादी है। जो नित्य है वह नित्य ही है, जो अनित्य है वह अनित्य ही है यह निरपेक्ष मान्यता है। जो नित्य है वह एक दृष्टि से अनित्य भी है और जो अनित्य है वह एक दृष्टि से नित्य भी है, यह सापेक्षदृष्टि है। यही वास्तविक है। इस तरह नयवाद में विभिन्न दर्शनों का समन्वय करके दार्शनिक मारामारी को कम करने का प्रयत्न किया गया। जैन दृष्टि से प्रत्येक ज्ञाता अपने अभिप्राय के अनुसार वचन प्रयोग

करता है। ज्ञाता का यह अभिप्राय नय कहा जाता है। अतः वचन के जितने मार्ग हैं उतने ही नय हैं और जितने नय हैं उतने ही परसभय है। कहा है—

जावइया वयणपहा तावइया चेव होंति णयवादा।
जावइया णयवादा तावइया चेव होंति परसमया॥
पर समयाणं वयणं मिच्छं खलु होइ सव्वहा वयणा।
जेणाणं पुण वयणं सम्मं खु कहंचि वयणादो॥
—गो० कर्म० ८९४-८९५.

परसमय अर्थात् अन्य दर्शन इसलिये मिथ्या है कि वे अपने एकांगी दृष्टिकोण को ही सत्य मान बैठे हैं और जैन दर्शन कथंचित् या अपेक्षा विशेष से ही प्रत्येक धर्म को स्वीकार करता है इसलिए वह अपनी सत्यता का दावा करता है। इस तरह जैन दर्शन मिथ्या कहे जाने वाले विभिन्न दर्शनों का ही तो समूह है। आचार्य सिद्धसेन ने अपनी सन्मतितर्क का उपसंहार करते हुए कहा है:—

भद्दं मिच्छादंसणसमूहमइयस्स अभयसारस्स।
जिणवयणस्स भगवओ संविग्गसुहाहिगम्मस्स॥

अर्थात् मिथ्या दर्शनों के समूह रूप जिन वचन का कल्याण हो, यदि जैन दर्शन मिथ्या दर्शनों का समूह है तव तो वह महामिथ्या हुआ। इसका परिहार करते हुए समन्तभद्र ने कहा है:—

मिथ्यासमूहो मिथ्या चेन्न मिथ्यैकान्ततास्ति नः।
निरपेक्षा नया मिथ्या सापेक्षा वस्तु तेऽर्थकृत्॥
—आप्तमीमांसा.

मिथ्या दर्शनों का या मिथ्यानयों का समूह होने से जैन दर्शन मिथ्या नहीं है क्योंकि वह सवको सापेक्ष स्वीकार करता है। निरपेक्षनय ही मिथ्या होते हैं। सापेक्ष होने पर वे वस्तु हैं।

इस तरह अहिंसावादी जैन दर्शन ने विभिन्न दर्शनों का समन्वय करके दार्शनिक क्षेत्र की पारस्परिक कलह को अनेकान्तदृष्टि के द्वारा दूर करने का प्रयत्न किया।

दार्शनिक क्षेत्र में एक समय शास्त्रार्थों की धूम थी। वादसभाओं में एकत्र होकर विभिन्न दर्शन वादी-प्रतिवादियों के रूप में जय-पराजय की व्यवस्था करते थे। इन शास्त्रार्थों में छल जाति और निग्रह स्थानों का वहुतायत से प्रयोग होता था। न्याय दर्शन में तो जिन सोलह पदार्थों के तत्त्वज्ञान से मोक्ष माना गया है उनमें छल जाति और निग्रहस्थान भी हैं। न्यायदर्शन में कहा है:—

तत्त्वाध्यवसायसंरक्षणार्थं जल्पवितण्डे वीजप्ररोहसंरक्षणार्थं कण्टकशाखावरणवत्।' ४।२।५०।

अर्थात् जैसे वीज के अंकुरों की रक्षा के लिए कटीली झाड़ियों की वाड़ लगाई जाती हैं वैसे ही तत्त्वज्ञान के निश्चय की रक्षा करने के लिए जल्प तथा वितण्डा कथा होती है।

जल्प में ही छल जाति और निग्रहस्थानों का प्रयोग होता है। अर्थात् शास्त्रार्थ में विजय प्राप्त करने के लिये छल का भी उपयोग किया जाता था। वक्ता के अभिप्राय से भिन्न अर्थ का उपपादन करके वक्ता की वात को काट देना छल है। जैसे 'नवकम्बल देवदत्त' ऐसा कहने पर नव के संख्यावाची नौ और नया ये दो अर्थ होने से वक्ता के अभिप्राय से भिन्न अर्थ को लेकर उसकी बात काटना छल है और असत्य उत्तर को जाति कहते हैं। इस तरह के शास्त्रों का प्रयोग भी शास्त्रार्थों में होता था। अहिंसा के अनुयायी जैन नैयायिकों से न्याय में यह अन्याय नहीं देखा गया। बौद्ध नैयायिक धर्मकीर्ति और जैन नैयायिक अकलंक ने एक स्वर से इसका विरोध किया। न्याय सूत्रकार के मत से वितराग कथा को वाद और विजिगीषु कथा को जल्प और वितण्डा कहते हैं। किन्तु अकलंकदेव ने जल्प और वाद में अन्तर न मानकर वाद को भो विजिगीषु कथा में ही मान्य किया, क्योंकि गुरु-शिष्य की वीतराग कथा को कोई वाद नहीं कहता। दो वादियों के मध्य में जब किसी विवाद को लेकर पक्ष प्रतिपक्ष परिग्रहपूर्वक चर्चा छिड़ती है तभी वाद शब्द का प्रयोग किया जाता है।

जल्प और वाद को एक मान लेने से एक वितण्डा शेष रहता है। वितण्डा में वादी-प्रतिवादी अपने-अपने पक्ष का समर्थन न करके केवल प्रतिवादी का खण्डन करने में ही व्यस्त रहते हैं। अतः अकलंक ने इसे वादाभास कहा, क्योंकि वाद वही है जिसमें स्वपक्ष-स्थापनपूर्वक परपक्ष का निराकरण किया जाता है।

वाद में सबसे मुख्य प्रश्न जय-पराजय-व्यवस्था का रहना है। प्रतिपक्षी को निगृहीत करने के लिये न्यायदर्शन में वाईस निग्रहस्थान माने गये हैं। धर्मकीर्ति ने वादी और प्रतिवादी के लिये एक-एक निग्रहस्थान माना है। यदि वादी अपने पक्ष की सिद्धि करते हुए किसी ऐसे अंग का प्रयोग कर जाये जो असाधनाङ्ग माना गया है या साधनाङ्ग को न कहे तो वह निगृहीत हो जाता है। इसी प्रकार वादी के अनुमान में दूषण देते हुए यदि प्रतिवादो किसी दोष का उद्भावन न करे या अदोष का उद्भावन करे तो वह निगृहीत कर दिया जाता है। अकलंक ने धर्मकीर्ति के इस निग्रह को अनुचित बतलाया। वे कहते हैं—वाद का उद्देश्य तत्त्वनिर्णय है। यदि वादी अपने पक्ष का साधन करते हुए कुछ अधिक कह जाता है या प्रतिवादी अपने पक्ष की सिद्धि करके वादी के किसी दोष का उद्भावन नहीं करता तो वे दोनों इतने मात्र से निगृहीत नहीं किये जा सकते। कहावत प्रसिद्ध है—'स्वसाध्यं प्रसाध्य नृत्यतोऽपि दोषाभावात्।' अपना कार्य करके नाचे भी तो कोई दोष नहीं है। प्रमाण के बल से प्रतिपक्षी के अभिप्राय को निवृत्त

कर देना ही सम्यक् निग्रह है। अतः जो वादी समीचीन युक्ति के वल से अपने पक्ष को सभ्यों के चित्त में अंकित कर देता है उसी की विजय माननी चाहिये और जो चुप हो जाता है या यद्वा तद्वा वोलता है उसे पराजित मानना चाहिये। अकलंक देव ने यही कहा है :—

> प्रकृताशेषतत्त्वार्थप्रकाशपटुवादिनः ।
> विब्रुवाणोऽब्रुवाणो वा विपरीतो निगृह्यते ॥
>
> —न्यायविनिश्चय २।२०८.

इस तरह वाद में जो अन्यायमूलक हिंसा होती थी उसे भी दूर करने का प्रयत्न जैन नैयायिकों ने किया। अतः जैनन्याय के चिन्तन में भी अहिंसा का दर्शन होता है।

सर्वज्ञता

डा० मोहनलाल मेहता

जिसका ज्ञान अमुक पदार्थों तक ही सीमित नहीं होता अपितु जिसे समस्त पदार्थों का ज्ञान होता है उसे सर्वज्ञ कहते हैं। समस्त पदार्थों का ज्ञान भी केवल वर्तमान काल तक सीमित नहीं रहता अपितु सम्पूर्ण भूत एवं भविष्यत्काल तक भी जाता है। इसी वात को जैन पारिभाषिक पदावली में यों कहा गया है कि सर्वज्ञ समस्त द्रव्यों एवं उनके समस्त पर्यायों को जानता है।

असर्वज्ञ अर्थात् सामान्य प्राणी का ज्ञान इन्द्रियों एवं मन पर आवृत होता है। सर्वज्ञ के ज्ञान का सम्वन्ध सीधा आत्मा से होता है अर्थात् वह इन्द्रियों एवं मन से निरपेक्ष आत्मा से ही ज्ञान प्राप्त करता है। जव तक वह सशरीर होता है तव तक इन्द्रियाँ उसके साथ रहती अवश्य हैं किन्तु ज्ञान की प्राप्ति के लिए वे निरर्थक ही होती हैं। ऐसा होते हुए भी उसे रूपी और अरूपी दोनों प्रकार के पदार्थों का साक्षात् ज्ञान होता है।

सर्वज्ञता का विचार करते समय हमारे सन्मुख दो महत्त्वपूर्ण प्रश्न उपस्थित होते हैं : १. क्या समस्त पदार्थों अर्थात् सव द्रव्यों और उनके सव पर्यायों का ज्ञान सम्भव है ? २. क्या रूपी पदार्थों का ज्ञान सीधा आत्मा से हो सकता है ?

जहाँ तक सव द्रव्यों के ज्ञान का प्रश्न है, यह माना जा सकता है कि लोक में स्थित समस्त तत्त्व अर्थात् द्रव्य सर्वज्ञ के ज्ञान के विषय हो सकते हैं क्योंकि लोक सीमित है अतः उसमें स्थित तत्त्व भी क्षेत्र की दृष्टि से सीमित ही हैं। यदि सर्वज्ञ के ज्ञान में सामान्यरूप से सम्पूर्ण लोक प्रतिभासित होता है तो यह स्वतः सिद्ध है कि लोकस्थित समस्त तत्त्व उसके ज्ञान में प्रतिभासित होंगे ही, क्योंकि उन तत्त्वों के संगठन अथवा समुच्चय का नाम ही लोक है। लोक के वाहर अर्थात् अलोक में आकाश के अतिरिक्त अन्य कोई तत्त्व नहीं है। यह अलोकाकाश असीमित है अर्थात् अनन्त है। असीमित वस्तु किसी के ज्ञान में किस प्रकार एवं कितनी प्रतिभासित होगी, यह समझना कठिन है। यदि वह अपूर्ण प्रतिभासित होगी तो ज्ञान में भी अपूर्णता आ जाएगी। यदि वह सम्पूर्ण प्रतिभासित होगी तो उसकी अनन्तता लुप्त हो जाएगी अर्थात् वह सीमित हो जाएगी क्योंकि ज्ञान में उसका एक सामान्य रूप निश्चित हो जाएगा जिससे अधिक वह नहीं हो सकती अर्थात् वह सारी-की-सारी जान ली जाएगी जिससे अधिक उसका अस्तित्व नहीं हो सकता। ऐसी स्थिति में वह सीमित हो जाएगी, असीमित कैसे रहेगी ? जो वस्तु अनन्त होती है उसका अन्तिम छोर तो जाना ही नहीं जा सकता अन्यथा उसकी अनन्तता का कोई अर्थ ही नहीं होगा। यह नहीं हो सकता कि कोई वस्तु अनन्त भी हो

और उसका अन्तिम छोर भी जाना जा सके अर्थात् वह सम्पूर्ण किसी के ज्ञान में प्रतिभासित हो सके। ऐसी स्थिति में सर्वज्ञ के ज्ञान में सम्पूर्ण अलोकाकाश का प्रतिभासित होना तर्कसंगत प्रतीत नहीं होता। अथवा अलोकाकाश की अनन्तता की समाप्ति का प्रसंग उपस्थित होता है। तब यह कैसे कहा जा सकता है कि सर्वज्ञ सब द्रव्यों का साक्षात् ज्ञान करता है? अलोक में स्थित अनन्त आकाश के ज्ञान के अभाव में उसका ज्ञान पूर्ण कैसे हो सकता है?

पर्याय अर्थात् द्रव्य की विशेष अथवा विविध अवस्थायें। पर्यायों का कोई अन्त नहीं है अर्थात् पर्याय अनन्त हैं। किसी भी द्रव्य के पर्यायों को काल की दृष्टि से तीन भागों में विभाजित कर सकते हैं—वर्तमानकालीन, भूतकालीन और भविष्यत्कालीन। जहाँ तक वर्तमानकालीन पर्यायों का प्रश्न है, वे काल की दृष्टि से सीमित हैं अतः उनका सर्वज्ञ के ज्ञान में प्रतिभास संभव हो सकता है। भूतकाल और भविष्यत्काल असीमित हैं अर्थात् भूतकाल अनादि है तथा भविष्यत्काल अनन्त है। ऐसी स्थिति में आदिरहित भूतकालीन एवं अन्तरहित भविष्यत्कालीन समस्त पर्यायों का ज्ञान कैसे सम्भव हो सकता है? यदि इस प्रकार का ज्ञान संभव माना जाएगा तो अनादि की आदि और अनन्त का अन्त मानना पड़ेगा क्योंकि आदि और अन्त तक पहुँचे विना 'समस्त' पूर्ण नहीं हो सकेगा। अतः सर्वज्ञ द्रव्यों के सव पर्यायों का ज्ञान करने में कैसे समर्थ हो सकेगा, यह समझना कठिन है। इतना ही नहीं, भूतकालीन पर्याय, जो कि नष्ट हो चुके हैं तथा भविष्यत्कालीन पर्याय, जो कि उत्पन्न ही नहीं हुए हैं, उन सवका प्रतिभास सर्वज्ञ के ज्ञान में कैसे हो सकेगा? हम असर्वज्ञों की तरह सर्वज्ञ में स्मृति, कल्पना, अनुमान आदि की विद्यमानता नहीं होती है अर्थात् उसका सम्पूर्ण ज्ञान इन्द्रियों व मन पर आधृत न होकर सीधा आत्मा से सम्बद्ध होता है तथा प्रत्यक्ष एवं साक्षात् होता है। ऐसी स्थिति में अविद्यमान पर्याय सर्वज्ञ-ज्ञान में कैसे प्रत्यक्ष हो सकेंगे, सर्वज्ञ उनका साक्षात्कार कैसे कर सकेगा?

जिन पर्यायों अथवा पदार्थों का सर्वज्ञ को प्रत्यक्ष अर्थात् साक्षात्कार होता है उनकी लम्बाई, चौड़ाई, ऊँचाई, वजन आदि का भी क्या वह सीधा आत्मा से ज्ञान कर सकता है? दूसरे शब्दों में, क्या सर्वज्ञ विना किन्हीं साधनों की सहायता के केवल आत्मज्ञान से विश्व के समस्त पदार्थों का, जिनमें पर्वत, समुद्र, सूर्य, चन्द्र आदि भी समाविष्ट हैं, नाप-तौल जान सकता है? वता सकता है? पदार्थों की लम्बाई-चौड़ाई आदि का बिना नाप-तौल के हीनाधिक रूप से अर्थात् अनुमानतः तो कई वार ज्ञान होता दिखाई देता है किन्तु ठीक-ठीक ज्ञान के लिए तो वाह्य साधनों की सहायता अपेक्षित रहती ही है। भौतिक वस्तुओं का नाप-तौल केवल आध्यात्मिक एकाग्रता से सही-सही रूप में कैसे हो सकता है, इसे समझना-समझाना असर्वज्ञ के लिए अशक्य है। हाँ, सामान्य तौर से किसी वस्तु का नाप-तौल अनुमानतः जाना जा सकता है और वह कभी-कभी पूरा सही भी हो सकता है किन्तु इस प्रकार का ज्ञान असंदिग्धरूप से यथार्थ ही होगा, यह निश्चित नहीं है। यह हो सकता है कि कोई पदार्थ या क्षेत्र साधारण व्यक्ति को

उतना स्पष्ट एवं प्रत्यक्ष नहीं होता जितना कि सर्वज्ञ को हो सकता है किन्तु उसका ठीक-ठीक नाप-तौल विना तत्सम्वद्ध साधनों की सहायता के असंदिग्ध-रूप से होना शक्य प्रतीत नहीं होता। सर्वज्ञ के कहे जाने वाले भूगोल-खगोल-सम्वन्धी वचनों की अप्रामाणिकता से भी यही निष्कर्ष निकलता है।

रूप, रस, गन्ध, स्पर्श एवं शब्द का ज्ञान इन्द्रिय-सापेक्ष है अर्थात् अमुक इन्द्रिय से रूप का ज्ञान होता है, अमुक से रस का, अमुक से गन्ध का इत्यादि। संसार में ऐसा कोई भी प्राणी दृष्टिगोचर नहीं होता जिसे चक्षु आदि इन्द्रियों के अभाव में रूप आदि विषयों का ज्ञान होता हो। मन की प्रवृत्ति भी इन्द्रियगृहीत पदार्थों में ही देखी जाती है। जन्मान्ध व्यक्ति का मन कितना ही वलवान् क्यों न हो, उसका ज्ञान कितना ही महान् एवं विशाल क्यों न हो, वह रूप-रंग की कल्पना कथमपि नहीं कर सकता। क्या सर्वज्ञ इन्द्रियों की उपस्थिति में भी इन्द्रिय सापेक्ष रूप, रस आदि का ज्ञान इन्द्रियों द्वारा न करते हुए सीधा आत्मा से करता है ? यदि हाँ तो कैसे ? वह संसार के सभी रूपी पदार्थों के रूप, रस, गन्ध एवं स्पर्श का युगपत् साक्षात् ज्ञान करता है अथवा क्रमशः ? क्रमशः होने वाला ज्ञान तो असर्वज्ञता एवं अपूर्णता का द्योतक है अतः वैसा ज्ञान सर्वज्ञ को नहीं हो सकता। युगपत् रूप-रस-गन्ध-स्पर्श का ज्ञान होने पर इनमें पारस्परिक भेद-रेखा खींचना कैसे संभव होगा ? किस आधार से रूप को रस से, रस को गन्ध से, गन्ध को स्पर्श से एवं अन्य प्रकार से इन्हें एक-दूसरे से पृथक् किया जा सकेगा ? केवल आत्मा में रूप रस-गन्ध-स्पर्श का अलग-अलग करने की क्षमता नहीं है क्योंकि चक्षु आदि इन्द्रियों के अभाव में रूप आदि की कल्पना ही नहीं की जा सकती। आत्मा में ऐसे कोई विभाग नहीं हैं जो इन्द्रियों के विषयों का उसी प्रकार भिन्न-भिन्न गुणों के रूप में ज्ञान कर सकें। रूपी पदार्थों का हमारे ज्ञान (इन्द्रियज्ञान) से सर्वथा भिन्न प्रकार का कोई विशिष्ट ज्ञान सर्वज्ञ को होता हो जिसमें रूपादि की भिन्न-भिन्न गुणों के रूप में प्रतीति न होकर उनका एक समन्वित प्रतिभास होता हो तो भी समस्या हल नहीं होती है क्योंकि इस प्रकार के ज्ञान में रूपादि की स्पष्टता नहीं होगी। रूप-रस-गन्ध-स्पर्श की स्पष्टता के अभाव में सर्वज्ञ यह कैसे कह सकेगा कि प्रत्येक रूपी पदार्थ में रूपादि चारों गुण रहते हैं अर्थात् पद्गल (रूपी तत्त्व) स्पर्श-रस-गन्ध-वर्णयुक्त है ? सर्वज्ञ में समस्त रूपी पदार्थों एवं उनके समस्त गुणों का साक्षात् ज्ञान मानने पर एक भयंकर दोष आता है। संसार में जितने भी रस-गन्ध-स्पर्श-शब्द-वर्ण होंगे उन सवका सर्वज्ञ को साक्षात् अनुभव होगा। उस समय उसकी क्या स्थिति होगी, इसका अनुमान ही लगाया जा सकता है। हम यह नहीं कह सकते कि वह जिसे चाहेगा उसका ज्ञान अथवा अनुभव करेगा और अन्य को योंही छोड़ देगा। इस प्रकार की इच्छा का कोई युक्तिसंगत कारण नहीं है। जव समस्त पदार्थ यथार्थ हैं, उनके समस्त गुण यथार्थ हैं, सर्वज्ञ की आत्मा समस्त आवरक कर्मों से मुक्त है तो कोई कारण नहीं कि वह अमुक समय में अमुक पदार्थ अथवा गुण का ज्ञान (अनुभव) तो करे और अमुक का न करे। वास्तव में उसे समस्त वस्तुओं का

सदैव साक्षात् अनुभव होना चाहिए क्योंकि उसके लिए समीप-दूर, प्राप्त-अप्राप्त, सामर्थ्य-असामर्थ्य, इच्छा-अनिच्छा आदि का कोई व्यवधान नहीं है। यदि ऐसा है तो सर्वज्ञ की प्राप्यकारी इन्द्रियाँ और अप्राप्यकारी इन्द्रियाँ समान हो जाएंगी। तब उसके शरीर से अग्नि का स्पर्श हो या न हो, कोई अन्तर नहीं पड़ेगा; उसकी जीभ पर विष रखा जाय अथवा नहीं, कोई विशेषता उत्पन्न नहीं होगी; भयंकर दुर्गन्ध उसकी नाक के पास हो अथवा कोसों दूर, कोई भेद दृष्टिगोचर नहीं होगा, नगाड़े उसके कान के पास बजाये जायं अथवा दूर, उसे उतना ही सुनाई देगा। दूसरे शब्दों में, उसकी समस्त इन्द्रियाँ एक प्रकार से संज्ञाविहीन हो जाएंगी। ऐसी स्थिति में उसे सुख-दुःख का अनुभव (जैन कर्म-सिद्धान्त सर्वज्ञ में वेदनीय कर्म का अस्तित्व मानता है) कैसे होगा, यह समझ में नहीं आता।

सर्वज्ञ का अर्थ यदि तत्त्वज्ञ माना जाए तो अनेक असंगतियाँ दूर हो सकती हैं। तत्त्वज्ञ अर्थात् विश्व के मूलभूल तत्त्वों को साक्षात् जाननेवाला—प्रत्यक्ष अनुभव करने वाला। जो तत्त्व को साक्षात् जान लेता है वह सब कुछ जान लेता है। तत्त्वज्ञान हो जाने के बाद और जानने योग्य रहता ही क्या है? जिसे सम्यक् तत्त्वज्ञान हो जाता है और वह भी प्रत्यक्षतः उसका आचार स्वतः सम्यक् हो जाता है। नैश्चयिक सम्यक् ज्ञानाचारसम्पन्न व्यक्ति ही तत्त्वज्ञ है और वही एक प्रकार से सर्वज्ञ कहा जा सकता है।

◆

आचार्य कुन्दकुन्द और अद्वैतवाद

डा० देवनारायण शर्मा,

यद्यपि आचार्य कुन्दकुन्द अपने दार्शनिक ग्रन्थों में अद्वैत वेदान्तियों की तरह अद्वैत का स्पष्ट प्रतिपादन तो नहीं करते, किन्तु, उनकी दार्शनिक मान्यताओं के विवेचन से यह मत स्थिर होता है कि वाचक उमास्वाति से भी प्राचीन उपनिषदों की अद्वैत विचारधारा के समानान्तर चलनेवाली श्रमण-विचारधारा से वे प्रभावित हैं। क्योंकि भेदाभेद दार्शनिक परम्परा के होते हुए भी इन्होंने अभेद पर अधिक वल दिया है। द्वैत से अद्वैत की ओर ये अधिक आकृष्ट हैं, ऐसा स्पष्ट प्रतीत होता है। उदाहरणस्वरूप हम इनकी कुछ मान्यताओं पर विचार करें, जैसे—उपनिषद् का ब्रह्म; शुद्ध, बुद्ध, चैतन्य, निराकार और निर्विकार है [गीता २।२३-२५]। ठीक आचार्य कुन्दकुन्द का जीवतत्त्व भी वैसा ही है। वे अपने दार्शनिक ग्रन्थ समयसार आदि में जीवतत्त्व का लक्षण निम्न प्रकार प्रस्तुत करते हैं :—

अरसमरूवमगंधं अव्वत्तं चेदणागुणमसद्दं।
जाण अलिंगग्गहणं जीवमणिद्दिट्ठं संठाणं॥

प्रव० ज्ञे० ८०, समय० जी० ४९.

वल्कि वे तो जीवतत्त्व और परमातमतत्त्व में कोई मौलिक भेद ही स्वीकार नहीं करते। "जीवो ब्रह्मैव नापरः" का प्रतिपादन करनेवाले शाङ्कर वेदान्त की एक पृष्ठभूमि प्रस्तुत करते देखे जाते हैं। वे संसारी जीव और शुद्ध-बुद्ध-निर्मल स्वभाव वाले मुक्तजीव अर्थात् जीवतत्त्व और परमातमतत्त्व में निश्चय दृष्टि से भेद नहीं मानते। उनकी दृष्टि में सभी जीवतत्त्व परमातमस्वभाव वाले हैं। वस्तुतः इनमें एकत्व है, अभेद है, भेद का कथन तो व्यवहारदृष्टि से किया जाता है :—

"असरीरा अविणासा अणिंदिया णिम्मलो विसुद्धप्पा।
जह लोयग्गे सिद्धा तह जीवा संसिदी णेया॥
एदे सव्वे भावा ववहारणयं पउच्च भणिदाहु।
सव्वं सिद्ध सहावा सुद्धणया संसिदी जीवा॥

इतना ही नहीं आचार्य का यह जीवतत्त्व वेदान्त के ब्रह्म की तरह लोकालोक सर्वत्र व्याप्त है, क्योंकि वह जीव ज्ञानप्रमाण है और वह ज्ञान ज्ञेयप्रमाण है तथा ज्ञेय तो लोकालोक सभी हैं। इस प्रकार वह ज्ञानरूप मुक्तजीव संसार में सर्वत्र व्याप्त है। भले ही, वह जीव ब्रह्म की तरह एक नहीं, अनेक है :—

आदा णाणपमाणं णाणं णेयप्पमाणमुद्दिट्ठं।
णेयं लोयालोयं तम्हा णाणं तु सव्वगयं॥

—प्रव० १,२३.

वास्तव में आचार्य कुन्दकुन्द जीव और ज्ञान में एकत्वभाव स्वीकार करते हैं। उनकी दृष्टि में जो ज्ञान है, वही जीव है। जो जीव है वही ज्ञान है, ज्ञान और ज्ञानी में वास्तविक अभेद है :—

णाणं अप्पत्तिमदं वट्टदि णाणं विणा ण अप्पाणं।
तम्हा णाणं अप्पा अप्पा णाणं व अण्णं वा ।।
—प्रव० १,२७.

णहि सो समवायादो अत्थंतरिदो दु णाणदो णाणी।
अण्णाणीति च वयणं एगत्तप्प साधगं होदि ।।
—पंच० ४९.

इसी तथ्य का आचार्य अन्यत्र इसी प्रकार प्रतिपादन करते हैं—"व्यवहार-दृष्टि से यद्यपि आत्मा और उसके ज्ञानादि गुणों में पारस्परिक भेद का प्रतिपादन किया जाता है, किन्तु निश्चयदृष्टि से वे एक हैं, उनमें भेद नहीं। उनकी अद्वैतोन्मुखदृष्टि ने सभी गुणों का एकत्वज्ञान गुण में कर दिया है। वे स्पष्टतया कहते हैं—"सम्पूर्ण ज्ञान ही एकान्तिक सुख है :—

जादं सयं समत्तं णाणमणं तत्थ वित्थडं विमलं।
रहियं तु ओग्गहादिहि सुहं ति एगंतियं भणियं ।।
—प्रव० १।५७.

जं केवलं ति णाणं तं सोक्खं परिणमं च सो चेव।
खेदो तस्स ण भणिदो जम्हा धादी खयं जादा ।।
—प्रव० १।६०.

आचार्य इसी ज्ञान और जीव के एकत्व को आगे और सवल तर्क द्वारा प्रमाणित करते हैं। उनका कथन है कि आत्मा कर्त्ता हो, ज्ञान करण हो यह बात भी नही, किन्तु, "जो जाण जाणदि सो णाणं णहवदि णाणेण णाणगो आदा" अर्थात् जो आत्मा जानता है, वह ज्ञान है। ज्ञान गुण के योग से आत्मा जानने वाला नहीं होता। अर्थात् आत्मा और ज्ञान अभिन्न हैं। फिर, आगे चलकर वे आत्मा को ही उपनिषद् की भाषा में परमार्थ वस्तु बताते हैं और उसके अवलम्बन को ही मोक्ष स्वीकारते हैं। सम्यग् दर्शन-ज्ञान-चारित्र तीनों को आचार्य एकात्मरूप ही मानते हैं :—

दंसण णाण चरित्ताणि सेविदत्वाणि साहुणा णिच्चं।
ताणि पुण जाण तिण्णिवि अप्पाणं चेव णिच्छयदो ।।
—सम० १६.

मोत्तूण सयल जप्पमणा गय सुहमसुहवारणं किच्चा।
अप्पाणं जो झायदि पच्चक्खाणं हवे तस्स ।।
—निय० ९५.

वे आत्मा के अतिरिक्त सभी पदार्थों को पर स्वीकार करते हैं और उनके प्रत्याख्यान का विधान करते हैं तथा यह प्रत्याख्यान ही ज्ञान है :—

णाणं सव्वे भावे पच्चक्खादि च परेत्ति णादूण ।
तम्हा पच्चक्खाणं णाणं णियमा मुणेदव्वं ।।
—सम० ३४.

आचार्य कुन्दकुन्द के इस अद्वैतवादी दर्शन के लिए इतना ही पर्याप्त नहीं था। वे तत्कालीन विज्ञानाद्वैत तथा आत्माद्वैतवादियों की उपेक्षा नहीं कर सकते थे। विज्ञानाद्वैत का सिद्धान्त है कि ज्ञान में ज्ञानातिरिक्त वाह्यपदार्थों का प्रतिभास नहीं होता, स्व का ही प्रतिभास होता है। ब्रह्मद्वैत भी ब्रह्मातिरिक्त कुक्ष नहीं स्वीकार करतां। इस प्रकार उसके सभी प्रतिभासों में एकमात्र ब्रह्म ही प्रतिभासित होता है। यहाँ आचार्य कुन्दकुन्द ने मध्यम मार्ग का अवलम्बन लेकर तत्त्वों का प्रतिपादन इस प्रकार किया है—कि निश्चय दृष्टि से केवलज्ञानी आत्मा को ही जानता है, पर पदार्थों को नहीं :—

केवलणाणी जाणदि पस्सदि णियमेण अप्पाणं ।
—निय० १५९

इन उपर्युक्त प्रकार के सभी प्रतिपादनों के मूल में आचार्य कुन्दकुन्द का वह सिद्धान्त है, जिस में वे आत्मतत्त्व को ही स्वसमय और आत्मभिन्न सभी पौद्गलिक तत्त्वों को परसमय अर्थात् मिथ्या तत्त्व कह कर अलग कर देते हैं [सम० २]। वस्तुतः जव केवली अवस्था में जो तत्त्व ज्ञान का विषय नहीं हो सकता, वह मिथ्या नहीं तो और क्या हो सकता है? इस प्रकार हम देखते हैं आचार्य कुन्दकुन्द जैन दर्शन को "ब्रह्मसत्यं जगन्मिथ्या, जीवो ब्रह्मैव नापरः" के अद्वैतवाद के समीप लाकर रख देते हैं।

●

जैन दर्शन का उद्भव एवं विकास :
एक ऐतिहासिक मूल्यांकन

डा० भागचन्द्र जैन भास्कर

भारतीय दर्शनों की श्रृङ्खला में जैन दर्शन एक अन्यतम प्रशस्त कड़ी है। विचार और चिन्तन के क्षेत्र में उसका योगदान अविस्मरणीय है। जैन दर्शन के उद्भव और विकास की सीमाओं को देखने से स्पष्ट है कि उसने जैनेत्तर दर्शनों के समक्ष अनेक नये तथ्य प्रस्तुत किये हैं। यह विषय वस्तुतः एक प्रबन्ध का विषय है अतः समग्र रूप से उसे इस लघुकाय निवन्ध में निवद्ध करना सम्भव नहीं। इसलिए संक्षिप्त रूप में हम उसे देख सकेंगे।

जैन दर्शन के विकास को हम साधारणतः चार कालों में विभाजित कर सकते हैं :—

१. आगम काल (भ० पार्श्वनाथ से लेकर छठी शताव्दी ई० तक)
२. अनेकान्त काल (तृतीय शताब्दी से आठवीं शताब्दी तक)
३. प्रमाण काल (आठवीं शताब्दी से १७ वीं शताब्दी तक)
४. नव्य न्याय काल (१८ वीं शताब्दी से)

इन चारों कालों में जैनधर्म और दर्शन का पूरा क्षेत्र समहित हो सकता है परन्तु हम यहाँ मात्र विचार को अपना अभिधेय वनावेंगे। विचार क्षेत्र में सप्ततत्त्व, अनेकान्त, द्रव्य, ज्ञान और प्रमाण पर हम विचार करेंगे।

सप्त तत्त्व :

जैन दर्शन में जीव, अजीव (कर्म), आश्रव, वन्ध, संवर, निर्जरा और मोक्ष ये सात तत्त्व माने जाते हैं। पुण्य और पाप को मिलाकर इन्हीं को नव पदार्थ कहा जाता है। त्रिपिटक में बुद्ध शाक्य महानाम से निगण्ठ नातपुत्त के सिद्धान्त का उल्लेख करते हैं जिसमें आत्मा और कर्म का सम्बन्ध तथा उस सम्बन्ध को दूर करने का उपाय वताया गया है।[1] इस उद्धरण में यद्यपि सप्त तत्त्वों के नाम स्पष्ट रूप से नहीं मिलते पर उनके कार्य की रूपरेखा अवश्य मिल जाती है। इस उद्धरण को हम सप्त तत्त्वों के वीज रूप में स्वीकार कर सकते हैं। संभव है, यह सिद्धान्त पार्श्वनाथ-परम्परा से सम्वद्ध रहा हो।

दीघनिकाय और उदान में तत्कालीन प्रचलित वाद-विवाद के विषयों का उल्लेख है। उसमें उडम्नज्ञानका सञ्ञीवाद जैन तत्त्व से सम्वन्धित होना चाहिए। आचार्य बुद्धघोष भी इसका समर्थन करते हैं।[2] पोट्ठपाद के द्वारा

---

[1] मज्झिम. १ पृ० ९, २. पृ० ३१, २१४; अंगुत्तर १. पृ० २२०.
[2] सुमंगलविलासिनी, पृ० ११०.

व्यक्त आत्मा का तृतीय सिद्धान्त भी जैन दर्शन के आत्मा के स्वरूप से मिलता जुलता है।[1]

सूत्रकृतांग, भगवतीसूत्र आदि आगम ग्रन्थों में इन्हीं बीजों को कुछ और पुष्पित किया गया है। कुन्दकुन्द आचार्य के प्रवचनसार, समयसार आदि ग्रन्थों में उसे और अधिक स्पष्टता मिल सकी है। पश्चात् उमास्वामी ने तत्त्वार्थसूत्र में उक्त तत्त्वों को सुव्यवस्थित कर दिया।[2] उत्तरवर्ती आचार्यों ने उमास्वामी के विभाजन का ही अनुकरण किया।

जैन कर्म के विषय में पाली साहित्य में त्रिदण्डकर्म का उल्लेख मिलता है। वहाँ कर्म के भेद-प्रभेद का कोई उल्लेख नहीं सम्भव है, पार्श्वनाथ और महावीर के समय तक कर्म के भेद प्रभेदों का निर्धारण नहीं हुआ हो। बाद में आगम ग्रन्थों में उनके भेद-प्रभेद मिलने लगते हैं। आचार्य पुष्पदन्त और भूतवलि ने कर्मों का और भी अधिक विश्लेषण किया। उसी के आधार पर उमास्वामी ने भी कर्मों का वर्गीकरण किया है। उमास्वामी के बाद कर्म की व्याख्या आदि में विशेष अन्तर नहीं आया। शेष तत्त्वों की भी लगभग यही स्थिति रही।

अनेकान्तवाद :

अनेकान्तवाद सिद्धान्त भी विकास के अनेक सोपानों को पार करने के बाद वर्तमान रूप में स्थिर हुआ है। पालि त्रिपिटक में बुद्ध निगण्ठनाथ पुत्त के शिष्य सच्चक के बीच हुए संवाद से तत्कालीन प्रचलित अनेकान्तवाद का प्राथमिक रूप हमारे सामने आता है। उसमें बुद्ध ने सच्चक पर परस्पर विरोध कथन का दोषारोपण किया है।[4] इसी प्रकार निगण्ठनाथ पुत्र और बुद्ध के शिष्य चित्तगहपति के बीच हुआ संवाद भी उसी दोषारोपण को दुहराता है। मज्झिमनिकाय में दीघनख-परिव्राजक का उल्लेख मिलता है जो महावीरकालीन स्याद्वाद के प्रकार पर प्रकाश डालता है। उसमें निम्नलिखित तीन अंग दर्शाये गये हैं :—

१. सब्बं मे खमति।
२. सब्बं मे न खमति।
३. एकच्चं मे खमति, एकच्चं मे न खमति।

इन तीनों अंगों को हम क्रमशः स्यादस्ति, स्यान्नास्ति और स्यादस्तिनास्ति का रूप मान सकते हैं। संभव है इन्हीं विचारों का पल्लवन उत्तरकालीन आगम-ग्रन्थों में हुआ हो। सूत्रकृतांग में जैन भिक्षु के लिए विभज्यवादी होने का संकेत

---

[1] दीघनिकाय १, पृ० १८६-७.

[2] तत्त्वार्थसूत्र. १.४

[3] मज्झिम. १, पृ० ३७२.

[4] मज्झिमनिकाय १, पृ० ४९८.

किया गया है ।[1] बुद्ध ने भी अपने आपको विभज्यवादी होने का दावा किया था । साथ ही उन्होंने अपने आपको अनेकांशवादी भी वताया था ।[2] यहाँ विभज्यवाद और अनेकांशवाद अनेकान्तवाद के पर्यायवाची समझे जा सकते हैं । भगवान् बुद्ध अव्याकृत प्रश्नों का उत्तर चार प्रकार से दिया करते थे जिन्हें हम स्याद्वाद के प्रथम चार भंग कह सकते हैं । सूत्रकृतांग, भगवती सूत्र आदि आगम-ग्रंथों में भी इन चारों अंगों को देखा जा सकत्ता है । शेष तीन अंगों का उल्लेख भी आगम-ग्रन्थों में उपलब्ध होता है जो उत्तरकालीन विकास का सूचक है । अनेकान्त-स्थापन में हरिभद्र और अकलंक जैसे अनेक आचार्यों ने इस अनेकान्तवाद के चिंतन और विकास में अपना महनीय योगदान दिया । मात्र अनेकान्तवाद पर ही जैन दार्शनिक साहित्य प्रचुर मात्रा में लिखा गया है ।

अनेकान्तवाद के उद्भव और विकास से यह स्पष्ट है कि यद्यपि अनेकान्त का सिद्धान्त जैन, वौद्ध और वैदिक तीनों दार्शनिक सम्प्रदायों में प्रचलित था, परन्तु जैनाचार्यों ने उत्तरकाल में उसे अपना विशिष्ट सिद्धान्त माना और उसके आधार पर अन्य सिद्धान्तों का विकास किया । पालि साहित्य से लेकर प्राकृत और संस्कृत के लगभग ७ वीं, ८ वीं शताब्दी ई० तक के ग्रन्थों में अनेकान्त पर पर्याप्त चिन्तन और मनन किया गया है ।

इसी सन्दर्भ में हम निश्चय नय और व्यवहार नय के विकास को भी देख सकते हैं । प्राचीनकाल से ही दार्शनिकों के वीच निश्चय और व्यवहार का आधार लेकर तथ्य को प्रस्तुत करने की प्रथा रही है । पालि साहित्य में, विशेष रूप से मिलिन्दप्रश्न की रचना के समय तक (लगभग प्रथम-द्वितीय शता० ई० पूर्व) परमत्थ सच्च (निश्चय नय) और सम्मुति सच्च (व्यवहार नय) का उपयोग मिलने लगता है । स्याद्वाद के वीजों के रूप में भी इसे हम स्वीकार कर सकते हैं । पालि साहित्य में इन दोनों नयों का उल्लेख जैन दर्शन की दृष्टि से नहीं मिलता । इसलिए हम यह कह सकते हैं कि जैन दर्शन में उक्त नयों का प्रयोग संभवतया वौद्ध ग्रन्थों से आया होगा । आगम ग्रंथों में इससे सम्वन्धित जो भी सामग्री मिलती है वह इसके वाद की है । इस दोनों नयों पर अनेकान्तयुगीन जैन साहित्य में कुन्दकुन्द आदि आचार्यों के आध्यात्मिक ग्रन्थों के आधार पर काफी लिखा गया है ।

ज्ञान और प्रमाण :

जैन दर्शन के अनुसार आत्मा और ज्ञान का गुण-गुणीभाव-सम्वन्ध है । इन दोनों को एक दूसरे से पृथक् नहीं किया जा सकता । यह जैनधर्म का मूल सिद्धान्त है । पालि साहित्य में भी इस सिद्धान्त का दर्शन होता है । सर्वज्ञत्व सिद्धि का आधार भी यही सिद्धान्त है । सुत्तपिटक में निगण्ठनाथ पुत्त को 'सब्बञ्ञू च सब्ब पस्सावी' कहा गया है । यद्यपि यह उद्धरण निगण्ठनाथ पुत्त की

---

१. सूत्रकृतांग १.१४.२२

२. मज्झिमनिकाय सुत्त ९९

आलोचना के सम्बन्ध में उल्लिखित है फिर भी यह तो निश्चित ही स्वयं सिद्ध है कि निगण्ठनाथ पुत्त उस समय सर्वज्ञ और सर्वदर्शी माने जाते रहे होंगे। उत्तरकालीन जैन साहित्य इसी परम्परा पर आधारित है।

जैनधर्म में ज्ञान के पाँच भेद वताये गये हैं:—मति, श्रुति, अवधि, मनःपर्यय और केवलज्ञान। इनमें प्रथम दो ज्ञान परोक्ष में और शेष अन्तिम तीन ज्ञान प्रत्यक्ष में समाविष्ट किए गये हैं। जैन दर्शन में प्रत्यक्ष और परोक्ष दर्शन की परिभाषा अन्य दर्शनों की अपेक्षा भिन्न है। यहाँ अक्ष का अर्थ आत्मा लिया गया है। इसलिए प्रत्यक्ष का अर्थ है जो विना किसी के सहयोग के आत्मा के द्वारा स्वयं जाना जाये और परोक्ष वह है जो इन्द्रियों के माध्यम से ज्ञान कराये। इसी दृष्टि से केवलज्ञान को प्रत्यक्ष के अन्तर्गत रखा गया है। केवलज्ञानी को ही सर्वज्ञ कहा गया है।

पालि साहित्य में ज्ञान के भेदों की चर्चा नहीं मिलती। जैन अंगोपांगों के आधार पर पं० दलसुख मालवणिया ने ज्ञान के विकासक्रम को तीन भूमिकाओं में बाँधा है।[1]

१. प्रथम भूमिका वह है जिसमें ज्ञानों को पाँच भेदों में ही विभक्त किया गया है (भगवतीसूत्र ८८.२.३१७)।

२. द्वितीय भूमिका में ज्ञानों को प्रत्यक्ष और परोक्ष इन दो भेदों में विभक्त किया गया है (ठाणांग सूत्र, ७१)।

३. तृतीय भूमिका में इन्द्रियजन्य ज्ञानों को प्रत्यक्ष और परोक्ष उभय में स्थान दिया गया है (नन्दी सूत्र)।

श्रीमालवणियाजी ने इस वर्गीकरण को अनुमान के आधार पर संजोया प्रतीत होता है। अभी जव आगम-ग्रन्थों की पूर्वापरता निर्विवाद रूप से सिद्ध नहीं हुई तव मात्र आगमिक ग्रन्थों के आधार पर ही समूचा वर्गीकरण असंदिग्ध रूप में नहीं माना जा सकता। इसके वावजूद उक्त वर्गीकरण तथ्यहीन नहीं है। उत्तरकालीन जैन दार्शनिक साहित्य में ज्ञान के तीनों विकास यथा-तथा देखे जाते हैं।

उक्त पाँचों ज्ञानों को दो प्रमाणों में अन्तर्भूत किया गया—प्रत्यक्ष और परोक्ष। अनुयोगद्वार, भगवती और ठाणांग में परोक्षप्रमाण के अन्तर्गत अनुमान, उपमान और आगमप्रमाणों का भी उल्लेख आया है। अनुयोगद्वार में अनुमान के तीन भेद भी मिलते हैं—पूर्ववत्, शेषवत् और दृष्टसाधर्म्यवत्। पूर्ववत् में पूर्वपरिचित वस्तु का प्रत्यभिज्ञान होता है। शेषवत् अनुमान के पाँच भेद हैं—कार्य, कारण, गुण, अवयव और आश्रय। दृष्टसाधर्म्य के दो भेद हैं—सामान्यदृष्ट और विशेषदृष्ट। जहाँ तक अनुमान के अवयवों का प्रश्न है, आगमों में उनके विषय में कुछ भी नहीं मिलता। भद्रबाहुकी दशवैवालिक

---

[1] न्यायावतार-वार्तिकवृत्ति, भूमिका, पृष्ठ ५८.

निर्युक्ति में अवश्य दो, तीन, पाँच, दश अवयवों की वात कही गयी है।[1] अनुयोग में उपमान के दो भेद हैं—साधर्म्य और वैधर्म्य। इसी तरह आगम के भी दो भेद दिये गये हैं:—लौकिक और लोकोत्तर। प्रमाण को हेतु और व्यवसायात्मक कहा गया है।

दार्शनिक युग में प्रमाण के लक्षण और भेदों में विकास हुआ। कुन्दकुन्द ने नियमसार में ज्ञान को स्वपर प्रकाशक बताया है।[2] समन्तभद्र ने स्वपरावभासी वाधा रहित ज्ञान को प्रमाण कहा।[3] सिद्धसेन ने वाधविर्वाजित विशेषण और जोड़ दिया—'प्रमाणं स्वपरावभासिज्ञानं वाधविर्वाजितं।[4] अकलंक ने "व्यवसायात्मक ज्ञानमात्मार्थग्राहकं मतम्" तथा "प्रमाणविसंवादिज्ञानमनधिगतार्थलक्षणत्वात् ये दो लक्षण किये हैं।[5] यहाँ अविसंवादि विशेषण महत्त्वपूर्ण है। विद्यानन्द ने "स्वापूर्वार्थ व्यवसायात्मकं ज्ञानं प्रमाणम्" कहकर 'अनधिगतं' पद नहीं रखा। माणिक्यनन्दी ने समन्तभद्र और अकलंक के प्रमाण लक्षणों को सूत्रित कर "सम्यग्ज्ञानं प्रमाणं—स्वार्थ व्यवसायात्मकं सम्यग्ज्ञानं" कहा है।[7] उत्तरकालीन आचार्यों ने इसी परिभाषा का अनुकरण किया है।

दार्शनिक काल में प्रमाण भेदों को भी व्यवस्थित किया गया। जैन दर्शन के प्रत्यक्ष के स्वरूप में व्यावहारिक कठिनाई को दूर करने के लिए अकलंक ने सांव्यावहारिकप्रत्यक्ष और मुख्य प्रत्यक्ष ये दो भेद किये। परोक्ष माना जाने वाला मतिज्ञान अव प्रत्यक्ष वन गया। स्मृति आदि प्रमाणों का अन्तर्भाव करने के लिए सांव्यावहारिक प्रत्यक्ष के दो भेद हुए:—इन्द्रियप्रत्यक्ष और अनिन्द्रियप्रत्यक्ष। मति को इन्द्रियप्रत्यक्ष में और स्मृति आदि को अनिन्द्रियप्रत्यक्ष में समाविष्ट किया गया। परन्तु उत्तरकालीन आचार्यों ने स्मृति आदि को किसी भी तरह अनिन्द्रियप्रत्यक्ष प्रमाण नहीं माना। उन्होंने स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान और आगम को परोक्षप्रमाण के ही भेद स्वीकार किये।

वादविवाद व्यवस्था :

जैन संस्कृति अहिंसा और अनेकान्त प्रधान संस्कृति रही है। इसलिए वादविवाद अथवा जय-पराजय के क्षेत्र में भी अहिंसा का प्रमुख स्थान रहा है। जैन आचार्यों में वादविवाद वहुत अधिक प्रचलित था। सुत्तनिपात में उन्हें शायद इसीलिए वादशील कहा गया है।[8] सच्चक, अभय, असिवन्धकपुत्त गामिणी

---

१. न्यायावतारवृत्ति, प्रस्तावना, ५.७६-७.

२. नियमसार, १६०.

३. स्वपरावभासकं यथा प्रमाणं भुवि बुद्धिलक्षणम्, बृहत् स्वयंभू, ६३.

४. न्यायावतार, १.

५. लघीयस्त्रय, ६०; अष्टशती अष्टसहस्री, पृ० १७४.

६. परीक्षामुख १.१.

७. प्रमाण परीक्षा ५.३.

८. सुत्तनिपात ३८१.

आदि जैसे वादशील श्रावक निगण्ठनाथपुत्त के शिष्य थे।[1] निश्चित ही इन शिष्यों में कुछ शिष्य पार्श्वनाथ-परम्परा के रहे होंगे। वे किसी के कथन में वास्तविक दोष ही देखते थे। जय-पराजय की भावना उनमें नहीं थी। इसीलिए वितण्डा को जैन दर्शन में वितण्डाभास कहा गया है।[2]

पालि साहित्य के समान जैनागम में भी वादविवाद के अनेक उल्लेख मिलते हैं। गोशालक के शिष्य सद्दालपुत्त और महावीर के वीच,[3] आर्य अद्दका विविध मतानुयायियों के साथ[4] तथा महावीर का अन्य तीर्थकों के साथ[5] हुए शास्त्रार्थ उल्लेखनीय हैं।

प्राचीनकाल में धर्म प्रचार का माध्यम शास्त्रार्थ हुआ करता था। ठाणांग में शायद इसीलिए वादविद्याविशारद को दक्ष पुरुषों की गणना में रखा गया है।[6] यहीं कथा के भेदोपभेद, विवाद के भेद, वाददोष, विशेषदोष, प्रश्नप्रकार, छल-जाति आदि के विषय में भी सामग्री मिलती है।[7]

दार्शनिक युग में वादविवाद के अंग-प्रत्यंगों पर और अधिक सूक्ष्मतापूर्वक विचार किया गया। तत्त्वजिज्ञासुओं की कथा को वाद और विजिगीषियों की कथा को जल्प और वितण्डा कहा है। वाद में न्यून, अधिक, अपसिद्धान्त और पाँच हेत्वाभास इन आठ निग्रहस्थानों का प्रयोग विधेय माना गया है। छल, जाति आदि के प्रयोग को जैनाचार्यों ने सदैव निषिद्ध किया है।[8] इसकी पृष्ठभूमि में अहिंसा की भावना ही कार्यकारी रही है।

इस प्रकार संक्षेप में हमने जैनदर्शन के कुछेक विषयों के उद्भव एवं विकास पर ऐतिहासिक दृष्टि से पर्यालोचन किया। इस विषय पर अभी समग्र रूप से विचार करने की आवश्यकता है। जैनेतर दर्शनों के प्रकाश में भी इस पर चिन्तन किया जाना अपेक्षित है।

●

---

[1] देखिये मेरा प्रबन्ध, जैनिज्म इन बुद्धिस्ट लिटरेचर, अध्याय ४.

[2] न्यायावतार २-३८४.

[3] उपासकदशांग, अध्ययन ७.

[4] सूत्रकृतांग, २.६

[5] भगवतीसूत्र १.९.२.५

[6] ठाणांग, सूत्र ६७९.

[7] न्यायावतार-वार्तिकवृत्ति, प्रस्तावना, पृ० ८६-१०२.

[8] विशेष देखिये, सिद्धिविनिश्चय, जल्पसिद्धि परि० ५.

मूलाचार में प्रतिपादित मुनि-आहार-चर्या

फूलचन्द जैन 'प्रेमी'

आचार्य बट्टकेर कृत "मूलाचार" दिगम्बर जैन-मुनियों के आचार-धर्म का प्रतिपादन करनेवाला सबसे प्राचीन और प्रामाणिक ग्रन्थ है। इसमें वारह अधिकार हैं। विभिन्न अधिकारों के माध्यम से रचयिता ने श्रमणों के आचार-विचार से सम्वन्धित प्रत्येक पक्ष पर विस्तृत विवेचन प्रस्तुत किया है। साथ ही साथ जैन-धर्म-दर्शन के प्रमुख सिद्धान्तों का भी अच्छा प्रतिपादन किया है।

"मूलाचार" जिसे कि कुछ लोग आचार्य कुन्दकुन्द द्वारा रचित भी मानते हैं, उसके षष्ठ पिण्डशुद्धि नामक अधिकार में मुनि-आहार-शुद्धि के विषय में स्वतंत्र विवेचन है। फिर भी इसके रचयिता प्रसंगानुसार अन्य अधिकारों में भी आहार-शुद्धि की चर्चा किए बिना चूके नहीं हैं। मुनि-आचार में भिक्षाशुद्धि की प्रधानता बतलाते हुए कहा है—"आगम में मूलगुणों और उत्तरगुणों के बीच "भिक्षाचर्या" ही मूलयोग (प्रधानव्रत) है। जो मुनि इस तरह की भिक्षाशुद्धि को त्यागकर (भूलकर) त्रिकाल योगादि करते हैं, उन्हें विज्ञान एवं चारित्र रहित ही समझना चाहिए[१]। क्योंकि जो मुनि स्वयं आहार (पिण्ड), उपधि और शय्या इनका विना शोधन किये प्रयोग करते हैं, उनका चारित्र और आवश्यक क्रियाएँ शुद्ध नहीं हो सकतीं। वे तप, संयमादि तथा अन्य श्रमण-गुणों से रहित ही समझे जायेंगे, चाहे वे चिरकाल से ही क्यों न दीक्षित हों।[२]

सामान्यतः "आहार" शब्द का अर्थ "भोजन" है। आ० पूज्यपाद ने लिखा है—"तीन शरीर और छः पर्याप्तियों के योग्य पुद्गलों का ग्रहण ही "आहार" है।[३] राजवार्तिककार भी कहते हैं—"उपभोग्य शरीर के योग्य पुद्गलों का ग्रहण आहार है, वह आहार शरीरनामकर्म तथा विग्रहगतिनामकर्म के उदय के अभाव में होता है।[४]

आहार के भेद :

संसार में नाना प्रकार के प्राणी हैं, उन सव के प्राणों का आधार आहार है। वह आहार विभिन्न प्राणियों की अपनी शरीरप्रकृति के अनुसार विभिन्न

---

[१] मूलाचार, वसुनन्दिकृत टीकासहित, १०. ४६.

[२] मूलाचार, १०. २६, ३९.

[३] त्रयाणां शरीराणां षण्णां पर्याप्तीनां योग्यपुद्गलग्रहणमाहारः।
सर्वार्थसिद्धि, २.३०.

[४] तत्त्वार्थराजवार्तिक, ९.७.

प्रकार का होता है । सूत्रकृताङ्ग[1] में एषणीय आहार ग्रहण (के मार्गों) की चर्चा-प्रसंग में तीन प्रकार के आहार बताये हैं :—

१. ओज-आहार—जो केवल शरीर पिण्ड द्वारा ग्रहण किया जाता है ।
२. रोम-आहार—जो रोम कूप द्वारा ग्रहण किया जाता है ।
३. प्रक्षेपाहार—जो जिह्वादि द्वारा ग्रहण किया जाता है ।

"मूलाचार" में अशन, पान, खाद्य और स्वाद्य इस तरह आहार के चार प्रकार वतलाये हैं ।[2] पानाहार अर्थात् जिसके दश प्रकार के प्राणों का अनुग्रह किया जाए, जैसे जल, दूधादि । अशनाहार—जिससे क्षुधा की शान्ति होती है । जैसे चावल, दाल, गेहूँ आदि । रुचिपूर्वक जिसका रसास्वादन लिया जाए वह खाद्याहार, जैसे लड्डू आदि पकवान तथा जिनका आस्वादन किया जाए वे स्वाद्य वस्तुएँ हैं, जैसे इलायची, लवंगादि । किन्तु मूलाचार का यह विभाजन पर्यायार्थिक नय की अपेक्षा से है, द्रव्यार्थिक नय की अपेक्षा से तो सब में वहाँ ऐक्य माना है । अर्थात् सभी आहार अशन हैं, सभी पान, सभी खाद्य और सभी स्वाद्य हैं ।[3]

विभिन्न ग्रन्थों के आधार पर आगमानुसार सभी आहारों के चार भेद हैं :— १. कर्माहारादि, २. खाद्यादि, ३. कांजी आदि, ४. पानकादि । इन चारों के अन्तर्गत कौन-कौन आहार आते हैं, उन्हें निम्नलिखित विभाजन से देखा जा सकता है ।[4]

आहार

१. कर्माहारादि	२. खाद्यादि	३. कांजी आदि	४. पानकादि
कर्माहार	अशन	कांजी	स्वच्छ
नोकर्माहार	पान	आचाम्ल	वहल
कवलाहार	खाद्य (भक्ष्य)	बेलड़ो	लेवड़
लेप्याहार	लेह्य	एकलटाना	अलेबड़
ओजाहार	स्वाद्य		ससिक्थ
मानसाहार			असिक्थ

मुनियों के आहार ग्रहण का उद्देश्य :

श्रमण इस संसार में रहते हुए सांसारिकता से दूर रहकर आत्म एवं पर का कल्याण करते हैं । और इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए शरीर को जीवित रखना

---

[1] सूत्रकृताङ्ग, २.३.१.२०

[2] मूलाचार, ७.१४७.

[3] वही, ७.१४८.

[4] जैनेन्द्र सिद्धान्त कोश, भाग १, पृष्ठ २९९.

भी आवश्यक है, जोकि विना आहार के सम्भव नहीं है। अतः मुनि संयम, ध्यान, तपादि के आचरणार्थ ही आहार ग्रहण करते हैं, न कि वल, आयु और शरीरवृद्धि के लिए। सम्यक् दर्शन, ज्ञान तथा चारित्र रूप रत्नत्रय धर्म का आद्य साधन शरीर है। जिसे भोजन, पान, शयनादि के द्वारा स्थिर रखना पड़ता है। किन्तु इस ओर उतनी ही प्रवृत्ति रखनी चाहिए जिससे कि इन्द्रियाँ अपने आधीन बनीं रहें। पं० आशाधरजी ने मुनि आहार-ग्रहण के उद्देश्य वतलाते हुए कहा है कि "मुनि को क्षुधा बाधा के उपशमन, संयम की सिद्धि, स्व-पर की वैयावृत्त्य करने, प्राणों की स्थिति वनाए रखने, आवश्यकों और ध्यान-अध्ययनादि के निर्विघ्न पालन के लिए मुनि को आहार ग्रहण करना चाहिए।[1]

मूलाचार में भी इसके छः कारण वताये हैं। वेदना, वैयावृत्त्य, क्रियार्थ, संयमार्थ, प्राणचिन्ता, और धर्मचिन्ता। इन छः कारणों के लिए जो यति भोज्य, खाद्य, लेह्य और पेय इन चार प्रकार के आहारों को ग्रहण करता है, वह आहार ग्रहण करता हुआ भी चारित्र-धर्म का पालक है। फिर भी इन्हीं वैयावृत्त्यादि छः प्रयोजनों के लिए यदि वह मुनि आहार त्याग करता है, तो भी वह धर्मोपार्जन ही करता है।[2] रयणसार में भी कहा है—"यह शरीर दुःखों का पात्र, कर्मागमन का कारण और आत्मा से सर्वथा भिन्न है। अतः ऐसे शरीर को धर्मानुष्ठान का कारण समझ मुनि इससे धर्म सेवन के लिए थोड़ा-वहुत आहार लेते हैं न कि शरीर पोषणार्थ।[3] अतः जो मुनि केवल संयम ज्ञान-ध्यान और अध्ययन की अभिवृद्धि की इच्छा से जैसा मिला वैसा विशुद्ध आहार ग्रहण कर लेते हैं, उन्हें अवश्य ही मोक्ष मार्ग में तत्पर समझना चाहिए।[4]

मुनियों की भिक्षावृत्ति के प्रकार :

तत्त्वार्थराजवार्तिक में साधुओं को स्पष्ट रूप से कहा है कि "गुणरत्नों को देनेवाली शरीररूपी गाड़ी को समाधिनगर तक ले जाने की इच्छा रखने वाले साधु को जठराग्नि के दाह शमनार्थ औषधि की तरह, गाड़ी में ओंगन (तेल) की तरह, बिना स्वाद के आहार ग्रहण करना चाहिए।[5] क्योंकि मुनियों के आहार-ग्रहण का उद्देश्य धर्म-ध्यानादि करने के लिए शरीर चलाना मात्र है। अतः मुनियों को आहार ग्रहण किस तरह करना चाहिए, उन चार-पाँच प्रकार की भिक्षावृत्तियों का उल्लेख मिलता है।[6]

१. **उदराग्नि प्रशमन** :—तपश्चरणादि के योग्य शरीर को बनाये रखने के लिए पेट की भूख रूप अग्नि को मात्र शान्त करने के उद्देश्य से आहार लेना।

---

१. अनगारधर्मामृत, ५.६१.

२. मूलाचार, ६.६०.५९.

३. रयणसार ११६.

४. वही, ११३.

५. तत्त्वार्थराजवार्तिक, ९, ५.

६. जैनेन्द्र सिद्धान्त कोश, भाग ३, पृष्ठ २४१.

२. **अक्षम्रक्षण** :—जैसे गाड़ी को अपने गन्तव्य स्थल तक सुगमता से ले जाने के लिए ओंगन (तेलादि स्निग्ध पदार्थ) की आवश्यकता होती है वैसे ही मुनि भी शरीर रूपी गाड़ी को धर्म साधनार्थं विशुद्ध भिक्षा द्वारा समाधिनगर तक पहुँचा देते हैं। आचर्य वट्टकेर ने लिखा है[1] "आत्मसिद्धि का साधन-मात्र वनाये रखने के लिए मुनि अक्षम्रक्षण की तरह आहार लेते हैं। क्योंकि धर्म साधनार्थ प्राणों को और मोक्ष प्राप्ति के लिए ही धर्म को धारण किया जाता है।

३. **गोचरी** :—जिस प्रकार गाय घास को ऊपर-ऊपर से थोड़ा वहुत खाकर अपना निर्वाह करती है वैसे ही भिक्षुक को भी दाता को कष्ट न हो ऐसा ध्यान रखकर अपनी आहारादि आवश्यकताओं की पूर्ति करना चाहिए। राजवार्तिक में भी इस वृत्ति के विषय में कहा है[2]:--जैसे भूखी गाय की दृष्टि विभिन्न आभूषणों से सुसज्जित सुन्दर युवती द्वारा लायी गई घास पर ही रहती है। उसे युवती के सौन्दर्यादि से कोई सरोकार नहीं रहता, उसी तरह भिक्षु को भी भिक्षादाता तथा भिक्षास्थलादि की सजावट के प्रति उत्सुकता नहीं रखनी चाहिए। और न ये सोचना चाहिए कि "आहार सूखा है या गीला ?

४ **श्वभ्रपूरण** :—इसे गर्तपूरणवृत्ति भी कहते हैं। अर्थात् जिस किसी तरह मात्र पेटरूपी गड्ढे को भरने के उद्देश्य से सुस्वादु-अस्वादु आदि तरह का ख्याल किए विना आहार लेना।

५. **भ्रामरी वृत्ति** :—दातारों पर भार रूप वाधा पहुँचाए विना कुशलता से भ्रमरवत् आहार लेना। इस भिक्षावृत्ति को "भ्रामरीवृत्ति" और इस तरह के आहार को "भ्रमराहार" कहते हैं। अतः मात्रा से अधिक, पौष्टिक व गृद्धतापूर्वक, गृहस्थ पर भार डालकर मुनि को आहार नहीं लेना चाहिए।

आहार ग्रहण का समय :—सामान्य लोगों की भाँति मुनि जब चाहे तब भूख लगने पर आहार नहीं लेते, अपितु दिन में एक बार निश्चित समय पर ही आहार के लिए निकलते हैं। भगवती आराधना में कहा है—"भिक्षा और क्षुधा का समय जानकर कुछ वृत्तिपरिसंख्यानादि नियम ग्रहणकर ग्राम या नगर में ईर्या समिति से प्रवेश करें।[3] अतः सूर्योदय और सूर्यास्तकाल को तीन घड़ी (नाली त्रिक्) को छोड़कर मध्य के एक, दो और तीन मुहूर्त काल में एक बार भोजन करना मुनियों का अट्ठाइसवाँ एकभक्त मूलगुण है।[4] अतः सूर्योदय के बाद तीन घड़ी काल वीतने पर तथा सूर्यास्त के तीन घड़ी काल शेष रहने पर वीच का समय मुनियों का आहार ग्रहण काल निर्धारित माना जाता है। इस वीच वाले

---

[1] मूलाचार, ९, ४९.

[2] राजवार्तिक ९. ६.

[3] भगवती आराधना, १५०.

[4] मूलाचार १.३५.

काल में से तीन मुहूर्तों में भोजन करना जघन्याचरण, दो मुहूर्तों में मध्यमाचरण तथा एक मुहूर्त में भोजन करना उत्कृष्टाचरण माना है।[1]

भिक्षार्थ गमन के लिए निषिद्ध काल:—जव वर्षा हो रही हो, कोहरा फैला हो, आंधी चल रही हो, मक्खी-मच्छर आदि सूक्ष्म जीव उड़ रहे हों, तव मुनि को भिक्षा के लिए नहीं निकलना चाहिए।[2] इसी प्रकार विकाल अर्थात् भिक्षागमन के योग्य काल को छोड़ कर अन्य समयों में आहार के लिए निकलना निषिद्ध है। जैन आगमों के अनुसार भिक्षुक दिन के प्रथम प्रहर में ध्यान करे, दूसरे प्रहर में स्वाध्याय और तीसरे प्रहर भिक्षा हेतु नगर अथवा गाँव में प्रवेश करे। इस प्रकार भिक्षा का काल मध्याह्न १२ से ३ वजे तक माना है। शेष समय भिक्षा के लिए विकाल माना गया है।[3]

प्रश्न उठता है रात्रिभोजन का निषेध तो सामान्य लोगों तक के लिए माना है, तव मुनियों को तो अपने आप रात्रिभोजन का निषेध हो जाता है, तव यहाँ इसकी चर्चा क्यों की? इसलिए कि यदि इस विषय की चर्चा छोड़ देते तो कुछ लोग आशंका में ही रहते। मुनि आचार-बिचार मूलतः अहिंसा प्रधान है। मुनि के पाँचों महाव्रतों के मूल में अहिंसा ही है। श्वेताम्बर-परम्परा में तो पाँच महाव्रतों के अलावा "रात्रि-भोजनविरमण" नामक छठवाँ व्रत भी मान लिया है।[4] यहां तक कहा है कि जो भिक्षु सूर्योदय और सूर्यास्त के प्रति शंकाशील होकर आहार लेते हैं, उनके रात्रि-भोजनविरति व्रत का खण्डन होता है, तथा उसे चातुर्मासिक प्रायश्चित्त का दोष लगता है।[5] आ० वट्टकेर ने लिखा है "अहिंसा महाव्रतों की रक्षा के लिए रात्रिभोजन त्याग प्रथम कर्त्तव्य है। क्योंकि रात्रिभोजन से महाव्रतों के पालन और अष्ट प्रवचनमाताओं के पालन में मलिनता उत्पन्न होती है तथा रात्रिभोजन के लिए निकले मुनि के प्रति गृहस्थों के मन में शंका उत्पन्न होती है कि कहीं ये मुनिवेशधारी कोई चोर, उचक्का तो नहीं है? अतः इससे आत्मविपत्ति, लोकनिन्दा आदि वाधाएँ उपस्थित हो सकती हैं[6]। इन सब कारणों से मुनियों को रात्रिभोजन के निषेध की चर्चा मूलाचार में थी।

भिक्षा के लिए निषिद्ध स्थान :

श्रमण पक्षपात से रहित होते हैं। अतः उन्हें निर्धन, मध्यम और उच्च परिस्थिति के श्रावकों में विना भेद माने प्रासुक-आहार लेना चाहिए।

---

१. वही, ६.७३.

२. दशवैकालिक, ५. १. ८.

३. सागरमल जैन, जैन आचार दर्शन का तुलनात्मक और समालोचनात्मक अध्ययन, (अप्रकाशित शोध-प्रबन्ध) भाग २, पृष्ठ १०३९.

४. सूत्रकृताङ्ग १. २. ३. ३.

५. दशाश्रुतस्कन्ध, उद्देश २, अध्याय २.

६. मूलाचार ५. ९८, ९९.

फिर भी कुछ ऐसे स्थान हैं जहाँ श्रमणों को आहार लेने से श्रमणपने में क्षीणता आती है।[1] जैसे राजा का निवास स्थान, गृहपति का निवास स्थान, गुप्तचरों के मंत्रणास्थल, तथा वेश्याओं के निवास स्थान का सम्पूर्ण समीपवर्ती क्षेत्र। इन स्थानों पर आहार करने से लोकापवाद के अलावा गुप्तचरों से पकड़े जाने आदि तथा आत्मनिन्दा के प्रसंग आते हैं। भगवती अराधना में कहा है[2] जहाँ या जिस घर में मनुष्य किसी कार्य में तत्पर हों, उनका मुख दीनतायुक्त दिखे या खिन्न हो तो मुनि के लिए वहाँ ठहरना निषिद्ध है। शोकयुक्त घर में, विवाह व यज्ञशाला, उद्यान, मण्डपादि में, वहुजन संसक्त तथा पशुओं से युक्त प्रदेश में प्रवेश निषिद्ध है। अतिसय दरिद्री तथा आचार विरुद्ध श्रीमन्तों के घर का त्याग कर बड़े-छोटे एवं मध्यम गृहों में प्रवेश करें। राजवार्तिक में तो यहाँ तक कह दिया है कि दीन-अनाथों के घर का त्याग करना तथा दीनवृत्ति से रहित होकर प्रासुक-आहार खोजना भिक्षाशुद्धि है।[3]

मुनियों को आहार त्याग के छः प्रसङ्ग :

मुनियों के आहार-ग्रहण का उद्देश्य अपने आचार धर्म का अच्छी तरह पालन है। किन्तु यदि उसी आचार धर्म में आहार के कारण वाधा उपस्थित होने की आशंका हो तो उन्हें आहार का त्याग कर देना चाहिए। मुनियों के जीवन में प्रायः छः ऐसे प्रसङ्ग आ सकते हैं[4], जिसमें उन्हें आहार-ग्रहण वर्जित माना है :—

१. आतंक अर्थात् भयंकर रोग उत्पन्न होने पर या आकस्मिक व्याधि के समय।
२. उपसर्ग अर्थात् आकस्मिक संकट आने पर।
३. ब्रह्मचर्य अर्थात् शील की रक्षा के लिए।
४. प्राणिदया अर्थात् जीवरक्षार्थ।
५. तप के लिए।
६. सल्लेखना या शरीर-परिहार के लिए।

आहार त्याग के उपरोक्त छः कारणों को देखने से लगता है जैन आचार दर्शन में मुनि का आहार ग्रहण और आहार त्याग दोनों के पीछे संयमात्मक जीवन की रक्षा ही है। क्योंकि मुनि संयम के पालनार्थ ही आहार ग्रहण करते हैं और उसी के लिए आहार का त्याग भी करते हैं।

---

[1] दशवैकालिक ५.१.९.१६
[2] भगवती आराधना १२०६.
[3] राजवार्तिक ९.६
[4] मूलाचार, ६.६१ तथा उत्तराध्ययन २६.३५

आहार के लिए गमनविधिः

मुनि-आश्रम की व्यवस्था का कार्य गृहस्थाश्रम पर ही निर्भर रहता है। भारत में प्राचीन काल से ही यह परम्परा रही है कि गृहस्थ लोग भोजन करने के पूर्व साधु आदि किसी अतिथि को भोजन कराते थे। अतः भिक्षादान की भावना से वे कुछ देर स्वयं खाने के पहले घर के बाहर खड़े होकर अतिथि की प्रतीक्षा करते थे। जिस किसी दिन उसे मुनिराज जैसे अतिथि को आहार कराने का सौभाग्य मिल जाता था, तो अपना जीवन ही धन्य समझते थे। मुनि भी अज्ञात, अनुज्ञात आहार के लिए, जघन्य, मध्यम और उच्च कुलों में गृह की पंक्ति से आहारार्थ निकलते थे। मुनि आहार-गमन के समय पाँच बातों पर अपना ध्यान केन्द्रित रखते थे[1]:—१. जिनशासन की रक्षा, २. स्वेच्छा-वृत्ति का त्याग, ३. सम्यक्त्वानुकूल आचरण, ४. रत्नत्रयरूप आत्मा की रक्षा तथा ५. संयम की रक्षा। यदि इनमें से किसी भी कार्य में किञ्चित् भी बाधा उपस्थित होती देखते हैं, तो मुनिओं का यह कर्त्तव्य हो जाता है कि वे सद्यः आहार का त्याग करें। कहा भी है—"भिक्षार्थ गमन करनेवाले जो साधु भिक्षा के लिए मन, वचन, कायरूप गुप्तियों, मूलगुणों, शील और संयमादि का रक्षण करता हुआ गांव में प्रवेश करते हैं, वे साधु शरीर वैराग्य, परिग्रह-वैराग्य और संसार-वैराग्य रूप निर्वेदत्रिक की रक्षा करते हुए ही प्रवेश करते हैं।[2] अतः मुनि को भिक्षा और क्षुधा का समय जानकर कुछ वृत्तिपरिसंख्यानादि नियम ग्रहण कर ग्राम या नगर में ईर्या समिति से प्रवेश करना चाहिए। वृत्तिपरिसंख्यान के स्वरूप में कहा है कि मुनि को मन में कुछ संकल्प लेकर ही आहार के लिये गमन करना चाहिये। मुनि प्रायः आहार के पहले जिनालय जाते हैं, वहाँ जिनेन्द्रदेव के दर्शन कर और वहीं से आहार करने के लिए किसी विधि विशेष से गृहस्थ के पड़गाहने का संकल्प लेते हैं। इस मूलाचार में इस तरह के चार संकल्पों का उल्लेख आया है।[3] जैसे—

१. **गोचर प्रमाण संकल्प** :—[घरों के प्रमाण का संकल्प] अर्थात् इतने घरों तक आहारार्थ जाऊँगा, उतने में मिला तो ग्रहण करूँगा, नहीं तो वापस आ जाऊँगा।

२. **दाता संकल्प** :—अर्थात् यदि वृद्ध, युवा आदि दाता विशेष ही मेरा प्रतिग्रह करेगा तो आहारार्थ मैं उनके घर प्रवेश करूँगा, अन्यथा नहीं।

३. **भाजन संकल्प** :—चाँदी, पीतल, कासादि के पात्र या कलश या उस पर कोई विशेष फल-पुष्पादि रखकर पड़गाहेगा, तभी मैं उनके घर में प्रवेश करूँगा, अन्यथा नहीं।

---

[1] मूलाचार, ६.७५

[2] वही, ६. ७४

[3] वही, ५.१५८

४. **अशन संकल्पः**—आज चावल, सक्तु आदि प्रकार विशेष का आहार मिलेगा तो ग्रहण करूँगा, अन्यथा नहीं।

इस तरह इनमें से एक या कुछ संकल्प लेकर ही मुनि बायें हाथ में पिच्छी, कमण्डलु लेकर तथा दाहिने हाथ को दक्षिण कन्धे पर पंचांगुलिमुकुलित पाणि रखकर निकलते हैं। नगर या गाँव में पहुँचकर वे अपना आगमन सूचित करने के लिए अस्पष्ट बोलकर संकेत नहीं करते और न कभी वे याचना ही करते हैं। अपितु केवल बिजली की चमक के सदृश अपना शरीर दिखा देना ही पर्याप्त हैं। यदि श्रावक पड़गाहें तथा संकल्पानुसार विधि मिल जाए, तो परोपरोध रहित घर में आने-जाने का मार्ग छोड़कर श्रावकों द्वारा प्रार्थना करने पर वहीं खड़े हो, जहाँ से कि दूसरे साधु भी खड़े होकर भिक्षा प्राप्त करते हैं। खड़े होने का स्थान समान और छिद्र रहित देखकर अपने दोनों पैरों में चार अंगुल का अन्तर रखकर निश्चल रखे रहें। जिस श्रावक के यहाँ मुनि को आहारविधि मिलती है, वे पिच्छि और कमण्डलु को वामहस्त में एक साथ धारण करते हैं और दक्षिण कन्धे पर पंचांगुलि मुकुलित दाहिना हाथ रखकर आहार-स्वीकृति व्यक्त करते हैं।[1] श्रावक जब देखता है कि मुनिराज के संकल्पानुसार आहार-विधि हमारे यहाँ मिल गई है, तब वहीं खड़े मुनिराज की तीन बार परिक्रमा करता है, ततः मनशुद्धि, वचनशुद्धि, कायशुद्धि, आहार-शुद्धि को मुनिराज के समक्ष कहकर उन्हें भोजनशाला में प्रवेश के लिए प्रार्थना करता है। तब मुनि चारों ओर सावधानीपूर्वक चौके में प्रवेश करते हैं। सचित्त, गन्दे, तंग व अन्धकार युक्त प्रदेश में प्रवेश नहीं करते, अन्यथा संयम की विराधना की आशंका रहती है। चौके में मुनि को अपने चरण की भूमि, जूठन पड़ने की भूमि और आहार-दाता के खड़े होने की भूमि –इन तीन भूमियों की शुद्धि का विशेष ध्यान रखना चाहिए।

आहार-दाता के गुण

दाता के सात गुण माने जाते हैं। भक्ति, श्रद्धा, शक्ति, विज्ञान, अक्षुब्धता, क्षमा तथा त्याग। जो इन सात गुणों से युक्त निदानादि दोषों से रहित होकर सुपात्र को दान देता है वह मोक्ष प्राप्त करने के लिए तत्पर होता है।[2] सागार-धर्मामृत में भी कहा है:—भक्ति, श्रद्धा, सत्त्व, तुष्टि, ज्ञान, अलोल्य और क्षमा इन गुणों से युक्त, मन, वचन काय और कृत, कारित तथा अनुमोदना इन नौ कोटियों के द्वारा विशुद्ध दान का स्वामी दाता होता है।[3] अतः पात्र में ईर्ष्या न होना, त्याग में विषाद न होना, देने की इच्छा करनेवाले में तथा देनेवालों

---

[1] पिच्छं कमण्डलु वामहस्ते स्कन्धे तु दक्षिणम्।
हस्तं निधाय संदृष्ट्या स व्रजेत् श्रावकालयम्॥—धर्मरसिक.

[2] महापुराण, २०, ८२ एवं ८५.

[3] सागरधर्मामृत, ५.४७.

में या जिसने दान दिया है सबमें प्रीति होना, कुशल अभिप्राय, प्रत्यक्ष फल की आकांक्षा न करना, निदान नहीं करना, किसी से विसंवाद नहीं करना आदि दाता की विशेषताएँ हैं।[1]

खड़े होकर हस्तपात्र में आहार-ग्रहण का विधान:

मुनियों के अट्ठाईस मूलगुणों में सत्ताईसवाँ मूलगुण स्थिति भोजन है। अनगारधर्मामृत में इस विषय में कहा है "जब तक खड़े होकर अपने हाथ को ही पात्र बनाकर उन्हीं के द्वारा भोजन ग्रहण की सामर्थ्य रखता हूँ, तभी तक भोजन करने में प्रवृत्ति करूँगा, अन्यथा नहीं।" मुनि की इस प्रतिज्ञा के निर्वहणार्थ इन्द्रियसंयम और प्राणिसंयम साधन के लिए मुनियों को खड़े होकर आहार लेने का विधान किया है।[2] अतः अपने हस्तरूपी पात्र (करपुट) बनाकर दीवार आदि के आश्रय रहित चार अंगुल के अन्तर में समपाद खड़े रहकर तीन प्रकार की भूमियों की शुद्धता का ध्यान रखना—स्थिति भोजन मूलगुण है।[3]

जो साधक श्रमण अपने उपयोग के लिए कोई भी पात्र नहीं रखते अपितु आहारादि का ग्रहण अपने हाथों में ही रख कर करते हैं ऐसे श्रमण "करपात्री" कहे जाते हैं। पात्र त्याग से जहाँ उनके अधिक से अधिक परिग्रह का त्याग होता है, वहीं प्राणातिपातविरमण व्रत की भी रक्षा होती है। क्योंकि पात्रों के अभाव में सूक्ष्म जीवों की हिंसा की सम्भावना नहीं रह जाती।[4] अतः अशन, पान, खाद्य, भोज्य, लेह्य, पेय इत्यादि पदार्थों का अच्छी तरह शोधन करते हुए, शुद्ध रूप से हस्तपात्र में मुनि भोजन करे।[5] जो आहार अविवर्ण, प्रशस्त और एषणा समिति से विशुद्ध हो उसे मुनि भोजन बेला में प्राप्त करके पाणिपात्र में ग्रहण करे।[6]

मौनपूर्वक आहार-ग्रहण का विधान :

श्रमण आहार-प्राप्ति के लिए न दाता की स्तुति करते हैं और न उनसे कुछ याचना ही करते हैं। अपितु मौनपूर्वक आहारार्थ भ्रमण करते हैं। वे ताली बजाने आदि अनेक तरह की चेष्टाओं से अपना अभिप्राय भी व्यक्त नहीं करते। "मुझे भिक्षा दो" इस तरह की दीन, कलुष, वचन बोलने की इच्छा से रहित होकर, नष्ट किये बिना—भिक्षालाभ या अलाभ दोनों अवस्थाओं में अपनी वसतिका लौट आते हैं। अर्थात् भिक्षा-प्राप्ति होने पर वे खुश तथा अप्राप्ति में

---

[1] राजवार्तिक ७.३९.

[2] अनगारधर्मामृत, ६. ६३.

[3] मूलाचार, १.३४.

[4] आगम साहित्य में जैन आचार, शोध-प्रबन्ध पृष्ठ, २८७, २८८.

[5] मूलचार, ९.५४.

[6] वही, ९.५५.

खिन्न न होकर दोनों ही अवस्थाओं में समभाव (समता) धारण करते हैं।[१] पद्मपुराण में भी कहा है कि "मुनि परगृह में प्राप्त भिक्षा को निर्दोषता सहित मौनपूर्वक खड़े होकर ग्रहण करते हैं।[२]

आहार-ग्रहण की मात्रा :

आहार उदरस्थ होकर पाचन-क्रिया द्वारा शरीर में प्राण धारणादि शक्ति पैदा करता है। यदि आहार की मात्रा वहुत अधिक हो जाती है तो वही अन्न शरीर में विकार पैदा करता है। अतः मनुष्य को इतना भोजन लेना चाहिए जिससे उसकी पाचन-क्रिया पर अधिक बोझ न पड़े। सामान्यतः स्वास्थ्य विज्ञान के अनुसार पेट के चार भाग माने हैं और स्वस्थ रहने के लिए यह भी वताया है कि पेट के चार भागों में से दो भागों को अन्न से, तीसरे को जल से पूरित करना चाहिए तथा चतुर्थ भाग को वायुसंचरण के लिए खाली छोड़ देना चाहिये। और यही वात आ० वट्टकेर ने मूलाचार में मुनियों के लिए कही है।[३] वैसे भी प्रायः पुरुष के पेट भरने का आहार प्रमाण वत्तीस ग्रास तथा स्त्रियों के आहार का प्रमाण अट्ठाईस ग्रास हैं।[४] अतः गृद्धतापूर्वक मात्रा से अधिक तथा गृहस्थ पर भार डालकर, पौष्टिक भोजनादि ग्रहण करने का निषेध है। क्योंकि कहा है—"मुनिजन ठण्डा-गरम, रूखा-सूखा, नमक सहित या रहित, स्निग्धता रहित भोजन को अनास्वादपूर्वक ग्रहण करते हैं।[५] प्रतिदिन परिमित और प्रशस्त आहार लेना श्रेष्ठ है, किन्तु अनेक वार आहार लेना या अनेक प्रकार के उपवास करना ठीक नहीं।[६] अतः साधु को भूलकर के भी मात्रा से अधिक एवं गरिष्ठ भोजन नहीं लेना चाहिए।

मुनि के लिए ग्रहणीय विशुद्ध आहार :

दूसरों की दृष्टि साधु के साधुपने को आहार-क्रिया के समय परखती रहती है। क्योंकि व्रत, शील, गुणों की प्रतिष्ठा ये सब कुछ भिक्षाचर्या पर हो निर्भर है। अतः भिक्षाचर्या का शोधन करके साधु सदा विहार करे।[७] जो मुनि खड़े होकर, मौनपूर्वक, वीरासन से तप, ध्यानादि करता है, किन्तु यदि वह अधःकर्म युक्त आहार ले लेता है तो उसके सभी योग, वन, शून्यचर, पर्वत की गुहा अथवा वृक्षमूल में निवास करना ये सब निरर्थक रहते हैं[८] तथा जिनकी प्रवृत्ति अधः-

---

[१] वही, ९. ५१, ५२, ५०.

[२] पद्मपुराण, ४.९७.

[३] मूलाचार ६.७२.

[४] भगवती आरा० २११.

[५] मूलाचार ९.४८.

[६] वही, १०.४७.

[७] वही १०.११२.

[८] वही १०.३१.३२.

कर्म की ओर है उसका द्रव्यग्रहण भी बंधक ही है। यदि मुनि शुद्ध वस्तु में भी अशुद्ध भाव करता है तो भी उस विषय में उसे प्रायश्चित्त करना पड़ता है। क्योंकि यदि शुद्ध आहार ग्रहण के भाव से कदाचित् अशुद्ध आहार भी ग्रहण कर लेता है तो वह भी शुद्ध आहार ग्रहण के सदृश है। अतः जिन कर्मों के करने से जीवहिंसा होती है, ऐसे अधःकर्मयुक्त किसी भी पदार्थ की वे न मन-वचन-काय से अनुमोदना ही करते हैं और न ऐसे आहार व वसति आदि को ग्रहण ही करते हैं।[1] मुनि जानते हैं कि जव सिंह, व्याघ्रादि भी एक, दो या तीन मृगों को खाने से "नीच" कहे जाते हैं, तव अधःकर्म से युक्त आहार में जो मुनि जीवराशि खा जाते हैं वे मुनि भी "नीच" क्यों नहीं कहे जायेंगे?[2] और फिर यह जीव सदा से ही अर्थ, जीवन, जिह्वास्वाद और कामसुख, इनके कारण अनन्तवार स्वयं मरता है और दूसरों को भी मारता है। इन सव में जिह्वास्वाद और काम सुख तो इस अनादि संसार में ही अनन्त दुःखों को प्राप्त करानेवाले हैं।[3] अतः विचारपूर्वक आचरण करनेवाले साधुओं को आरोग्य और आत्मस्वरूप में सुस्थित रहने के लिए द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव, वल और वीर्य इन छः वातों का पर्यालोचनपूर्वक सर्वाशन, विद्धाशन और शुद्धाशन के द्वारा आहार में प्रवृत्ति करनी चाहिए[4], क्योंकि प्रासुक अन्न और उपधि इन दोनों को जो गृहस्थ आत्मशुद्धिपूर्वक मुनियों को देता है, तथा जो मुनि ग्रहण करता है, उन दोनों को महाफल प्राप्त होता है।[5]

सामान्य रूप से भोजन शुद्धि के प्रमुख चार अंग हैं[6]:—१. मनशुद्धि, २. वचनशुद्धि, ३. कायशुद्धि और आहारशुद्धि। इन चार शुद्धियों में आहारशुद्धि के भी चार अंग हैं:—१. द्रव्यशुद्धि, २. क्षेत्र शुद्धि, ३. कालशुद्धि, ४. भावशुद्धि। इनमें से भावशुद्धि मनशुद्धि में गर्भित हो जाती है। अतः भोजनशुद्धि प्रकरण में छह शुद्धियों पर विशेष ध्यान रखना आवश्यक है:—१. मनशुद्धि, २. वचनशुद्धि, ३. कायशुद्धि, ४. द्रव्यशुद्धि, ५. क्षेत्रशुद्धि और ६. कालशुद्धि। इन्हीं शुद्धियों को प्रगट करने के लिए ही मुनि को पड़गाहते समय श्रावक मनशुद्धि, वचनशुद्धि, कायशुद्धि, आहार-जलशुद्धि कहते हुए मुनि से भोजनशाला में प्रवेश के लिए प्रार्थना करते हैं। मूलाचार में इसीलिए तो कहा है[7]:— "भिक्षा, वाक्य, हृदयादि शुद्धि पूर्वक जो साधु सदा आचरण करता है, उसे जिनेन्द्रदेव के शासन में "सुस्थित" अर्थात् सद्गुणों से युक्त मुनि कहा जाता है।

---

[1] जैनेन्द्र सिद्धान्त कोश, भाग १. पृष्ठ ४८.

[2] मूलाचार १०.२९.

[3] वही, १०.९६.

[4] अनगारधर्मामृत, ५.६५.

[5] मूलाचार, १०.४५.

[6] जैनेन्द्र सिद्धान्तकोश, भाग १, पृष्ठ २९.

[7] मूलाचार १०, ११३.

श्रमणों के विशुद्ध आहार प्रसंग में कहा है "मन, वचन, काय, कृत, कारित, अनुमोदनादि नव कोटियों से शुद्ध, शंकाकांक्षादि दश दोषों से रहित, नखरोमादि चौदह मलों से रहित, हस्तरूपी पात्र (करपुट) में श्रावक द्वारा दिया गया आहार ही ग्रहण करें।[1] शुद्ध, जन्तुओं से रहित, खाद्य, भोज्य, लेह्य तथा पेय इन आहारों में जो शास्त्र विरुद्ध नहीं है ऐसा बीज रहित, मध्य (सार) भाग रहित, प्रासुक किया हुआ आहार मुनि के ग्रहण योग्य है। जो कि अच्छे दाता द्वारा दिया गया हो उसे शरीर के योग्य, द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव और प्रमाणानुसार आकांक्षा रहित भाव से रत्नत्रय के पालन एवं क्षुधा शमन के उद्देश्य से मुनि को आहार ग्रहण करना चाहिए।

मुनि को त्याज्य आहार :

अधःकर्म युक्त अर्थात् जिन कार्यों के करने से जीवहिंसा होती है ऐसे प्रत्येक पदार्थ का मुनि त्याग करते हैं। क्योंकि पृथ्वीकाय आदि छः कायों के जीवों को दुःख देना, मारना इससे उत्पन्न आहारादि वस्तु अधःकर्म है।[2] अतः फल, कंद, मूल, बीज, बिना अग्नि में पकाये एवं अन्य निषिद्ध वस्तुओं की मुनि को इच्छा तक नहीं करनी चाहिए। जो आहार दो तीन दिन का विवर्ण, जीव-जन्तुओं से युक्त हो या जिस आहार में नीले, काले रंग से (पुष्पित) फफूड़ लग गया हो, क्लिन्न (वासी या सड़ा) एवं पापड़ादि अप्रासुक आहार को त्याज्य समझते हैं तथा ऐसा आहार प्राप्त होने पर उसका त्याग करते हैं। एवं शुद्ध, जन्तुओं से रहित, खाद्य, भोज्य, लेह्य या पेय इनमें जो शास्त्र विरुद्ध नहीं हैं ऐसे प्रासुक आहार को मुनिराज ग्रहण करते हैं। यदि प्रासुक आहार के विषय में भी मुनि सोचते हैं कि यह आहार आत्मार्थ (मेरे निमित्त) बनाया गया है तो भी भावतः वह आहार अप्रासुक ही है। क्योंकि मुनि भोजन न स्वयं पकाते हैं और न दूसरों से पकाने को कहते हैं, क्योंकि भोजन निर्माण में होनेवाले आरम्भ से तो वे सदा निवृत्त रहते हैं। औद्देशिक, क्रीत, शंकित और अभिघट अन्न जो कि आगम निषिद्ध तथा प्रतिकूल है। अन्य स्थान से आये हुए आहार को मुनिजन त्याज्य समझते हैं। यहाँ यह भी जान लेना चाहिए[3] कि अभिघट दोष के देशाभिघट और सर्वाभिघट इन दो भेदों में प्रथम भेद के भी दो भेद हैं। आचिन्न तथा अनाचिन्न। इनमें पंक्तिवद्ध सीधे तीन या सात घरों से लाया हुआ अन्न आचिन्न अर्थात् ग्रहण के योग्य है, तथा इससे विपरीत अर्थात् यत्र-तत्र विना पंक्ति के किन्हीं भी सात घरों से या पंक्तिवद्ध आठवें घर का अन्न अनचिन्न अर्थात् ग्रहण के अयोग्य है। अतः कुत्सित दोषों से रहित, एषणा समिति से परिशुद्ध दश दोष और चौदह मलों से रहित, विशुद्ध आहार मुनिजनों को ग्रहण करना चाहिए।

---

[1] मूलाचार, ९.४५.

[2] वही, ६.५.

[3] वही, ६, १९, २०, २१.

आहार-सम्बन्धी दोष :

मुनियों के आहार प्रकरण में सामान्यतया आठ दोषों को गिनाया है। उद्गम, उत्पादन, अशन, संयोजन, प्रमाण, अंगार, धूम, और कारणदोष। इन आठ दोषों से रहित आहार ग्रहण करना ही आठ प्रकार की पिण्डशुद्धि मानी जाती है। इन आठों दोंषों में उद्गम दोष के सोलह भेद, उत्पादन दोष के सोलह, अशन के दस भेद, तथा संयोजनादि चार दोष, इस तरह आहार के कुल छियालीस दोष माने जाते हैं।

उद्गम दोष के सोलह भेद :

१. **औद्देशिक दोष** :—सामान्य साधुओं के उद्देश्य से वनाया आहार। पात्रानुसार इसके चार भेद हैं:—यावानुद्देश, पाखण्डीसमुद्देश, श्रमणादेस, निर्ग्रन्थ-समादेश।

२. **अध्यधि दोष** :—मुनि को आया देख गृहस्थ अपने निमित्त वनाये जा रहे चावलादि में संयमी को भी देने के लिये उसी में और भी चावल-पानी आदि मिलाना। अथवा जव तक भोजन तैयार न हो जाए तब तक उन्हें रोक न रखना।

३. **पूतिकर्म** :—शुद्ध आहार को अशुद्ध आहार से मिश्रित करना।

४. **मिश्र दोष** :—पाखण्डियों, गृहस्थों के साथ संयमी को भी प्रासुक आहार देने का संकल्प करना।

५. **स्थापित दोष** :—जिस वर्तन में भोजन पकाया था, उससे दूसरे वर्तन या स्थान में रखना।

६. **बलिदोष** :—यक्ष, नागादि देवताओं की पूजनादि से अवशिष्ट भोजन को मुनि के आहार में देना।

७. **प्राभृत दोष** :—काल की हानि-वृद्धि के अनुसार इसके दो भेद हैं:—वादर और सूक्ष्म। इनमें आहार देने के दिन, पक्ष, महीना, वर्ष इनको वदलकर या आगा-पीछा करके आहार देना वादर प्राभृत दोष है। तथा पूर्वाह्ण व अपराह्ण समय को वदलकर आगे-पीछे आहार देना सूक्ष्म प्रावर्तित दोष है।

८. **प्रादुष्कर दोष** :—इसके भी दो भेद हैं:—साधु के आ जाने पर भोजन एवं वर्तनादि का यहाँ-वहाँ ले जाना संक्रमण दोष तथा आहार के बर्तनों का साफ करने लगना या दीपक से प्रकाश करना।

९. **क्रीत दोष** :—साधुओं को आहार देने के लिए गायादि वदलकर या विद्या-मंत्रादि के वदले अन्नादि लेकर आहार देना।

१०. **प्रामृस्य (ऋण) दोष** :—भोजन सामग्री उधार लेकर आहार देना।

११. **परिवर्त दोष** :—मुनि आहार के लिए एक अनाज के वदले दूसरा लेकर मुनि को आहार देना।

१२. **अभिघट** :—इसके दो भेदों में प्रथम देशाभिघट के दो भेद हैं। उनमें घर की सीधी पंक्ति के सातवें घर तक का आहार आचिन्न अर्थात् ग्रहण योग्य तथा यत्र-तत्र के सात घरों का या आठवें घर का आहार अनाचिन्न अर्थात् त्याज्य है। द्वितीय सर्वाभिघट दोष के भी चार भेद हैं—स्वग्राम, परग्राम, स्वदेश, परदेश।

१३. **उद्भिन्न दोष** :—क्षिप्त पात्र या लाखादि मुद्रा (मुहर) से मुद्रित पात्र का मुख खोलकर घृतादि आहार में देना।

१४. **मालारोहण दोष** :—सीढ़ि आदि के द्वारा ऊपर की मंजिल पर चढ़ कर या छींके आदि में रखे भोज्य पदार्थ को आहार में देना।

१५. **अछेद्य दोष** :—भय दिखाकर आहार दान कराना।

१६. **अनीशार्थदोष** :—साझे की वस्तु को दूसरे साझेदार से पूछे विना आहार में देना।

उत्पादन दोष के सोलह भेद :

१. **धात्री दोष** :—धाय का कार्य करके या वैसा उपदेश करके आहार लेना।

२. **दूत दोष** :—पत्र या संदेश वाहक का कार्य करके आहार लेना।

३. **निमित्त दोष** :—शरीर आदि के लक्षणों का शुभाशुभ फल वताकर आहार लेना।

४. **आजीव दोष** :—अपनी जाति, कुल, वैभवादि को वताकर आहार लेना।

५. **बनीपक दोष** :—दाता के अनुकूल वात कहकर आहार लेना।

६. **चिकित्सा दोष**:—किसी तरह की औषधि वता कर आहार लेना।

७. **क्रोध दोष** :—क्रोध या शापादि का भय दिखकर आहार लेना।

८. **मान दोष** :—अपना प्रभुत्व जमाकर आहार लेना।

९. **माया दोष** :—छलकपट पूर्वक आहार लेना।

१०. **लोभ दोष** :—सरस भिक्षा के लिए अधिक घूमना।

११. **पूर्वस्तुति दोष** :—दाता के माता-पिता आदि से अपना परिचय वताकर या उनके पूर्व दान की प्रशंसा करके आहार ग्रहण करना।

१२. **पश्चात् स्तुति दोष** :—आहार ग्रहण के पश्चात् दाता की स्तुति करना।

१३. **विद्या दोष** :—विद्या सिद्ध करा देने का आश्वासन देकर आहार लेना।

मंत्र दोष :—मंत्र प्रयोगपूर्वक या उसे सिखा देने की आशा देकर आहार लेना।

चूर्ण दोष :—नेत्र, सौन्दर्य आदि के लिए चूर्ण वताकर आहार ग्रहण करना।

मूल कर्म :—वशीकरण, गर्भ-स्तंम्भनादि के मंत्र-तंत्र वताकर आहार लेना।

ग्रहणैषणा (अशन) के दश दोष :

१. **शंकित दोष** :—अधःकर्मादि युक्त आहार की शंकापूर्वक आहार करते रहना।

२. **म्रक्षित दोष** :—चिकने हाथ या पात्र से आहार देना।

३. **निक्षिप्त दोष**:—अप्रासुक सचित्त पृथ्वी आदि पर रखा आहार देना।

४. **पिहित दोष** :—सचित्त वस्तु से ढका आहार देना।

५. **संव्यवहरण दोष** :—शीघ्रतावश विना देखे-भाले आहार देना।

६. **दायक दोष** :—उन्मत्त, गर्भिणी, रोगी आदि द्वारा दिया आहार लेना।

७. **उन्मिश्र दोष** :—सचित्त अप्रासुक वस्तुओं से मिश्रित आहार लेना।

८. **अपरिणत दोष** :—अग्न्यादि से अपक्व जल, पान, आदि लेना।

९. **लिप्त दोष** :—गेरू, अपक्वतंदुलादि शाकादि से लिप्त पात्र या हाथ के द्वारा आहार देना।

१०. **छोटित (त्यक्त) दोष** :—करपुट में ज्यादा अन्न लेकर कुछ नीचे गिराते हुए या इष्ट पदार्थों को खाते हुए तथा अनिष्ट पदार्थों को गिराते हुए अथवा अंजुलि छोड़कर आहार ग्रहण करना।

ग्रासैषणा के संयोजनादि चार दोष :

१. **संयोजन दोष** :—अभीष्ट तथा विरुद्ध पदार्थों को परस्पर मिश्रित करना।

२. **प्रमाण दोष**:—मात्रा से अधिक भोजन करना।

३. **अङ्गार दोष**:—आसक्तिपूर्वक अतितृष्णा से आहार करना। यह दोष चरित को जलाकर कोयला स्वरूप निस्तेज कर देता है अतः इसका नाम अङ्गार दोष पड़ा।

४. **धूमदोष**:—नीरस या अपक्व आहार को ग्लानि या निन्दापूर्वक ग्रहण करना।

इस तरह उद्गम दोष के सोलह, उत्पादन दोष के सोलह, अशनादिक दश दोष तथा संयोजनादि चार दोष कुल मिलकर आहार-संवंधी छियालीस दोष हैं।

चौदह मलदोष :

नख, रोम, जन्तु, अस्थि, गेहूँ, जवादि का कण या छिलका, कुण्ड अर्थात् शाल्यादि का भीतरी भाग, पूय, चर्म, रक्त, मांस, अंकुर योग्य वीज, फल, कंद तथा मूल ये चौदह मलदोष हैं। जिनको आहार में आया हुआ जानकर उसी समय आहार त्याग करना अभीष्ट रहता है।

श्रमणधर्म की क्लिष्टता को तलवार की धार पर चलने के सदृश वताया है। उन्हें पग-पग पर वहुत सतर्कता की आवश्यकता होती है। इन सब दोषों से वचकर ही मुनि को आहार करना चाहिए। यदि आहार के पूर्व या मध्य इन दोषों की आशंका दिखलाई दे या इन दोषों का प्रसंग आये तो मुनि को चाहिए कि अन्तराय समझकर सद्यः आहार का त्याग कर दे। इस तरह मुनि आहारचर्यानुसार भोजन कर पुनः दोषों के नाशार्थ प्रतिक्रमण करते हैं तथा एक वार आहार लेने के वाद पुनः उसी दिन आहार नहीं लेते। इसीलिए मुनि का जीवन महाव्रती जीवन कहलाता है। क्योंकि मूलगुणों का पालन करने वाला मुनि ही अपने अशेष कर्मों का क्षय करके अनन्त आत्म-सुख प्राप्त करता है।

संतकम्मपाहुड और छक्खंडागम

सिद्धान्ताचार्य कैलाशचन्द्र शास्त्री

आज साढ़े चार दशक पूर्व जब षट्खण्डागम का प्रथम भाग प्रकाशित हुआ था, तब धवला, जयधवला और महाबन्ध, जो महाधवल कहा जाता था, अप्रकाशित थे। फिर भी उसके सम्पादक डा० हीरालालजी ने अपनी प्रस्तावना में षट्खण्डागम का जो परिचय दिया था वह बहुत ही श्लाघनीय था और उनकी कुशल अनुसन्धानपरता का परिचायक था। किन्तु सिद्धान्त-ग्रन्थों के प्रकाश में आने से उसमें कुछ संशोधन आवश्यक प्रतीत होता है। उसका दूसरा संस्करण शोलापुर से प्रकाशित हुआ है। उसमें भी प्रस्तावना तदवस्थ ही है। अतः इस लेख द्वारा कुछ प्रयत्न किया जाता है।

षट्खण्डागम नाम तथा उसके रचयिता :

आचार्य वीरसेन ने अपनी जयधवला टीका के आरम्भ में जो षट्खण्डागम की उत्पत्ति कथा दी है उसमें उसका नाम 'खंड सिद्धान्त' दिया है। यद्यपि उससे पूर्व मंगल आदि का वर्णन करते हुए जीवट्ठाग नाम दिया है, जो कि षट्खण्डागम के छः खण्डों में से प्रथम खण्ड का नाम है। उसी के कर्ता का विचार करते हुए लिखा है कि 'धरसेन के आदेश से महाकर्मप्रकृतिप्राभृत का अध्ययन पूर्ण होने के दिन ही भूतवलि और पुष्पदन्त अंकलेश्वर आ गये और वहीं चातुर्मास किया। चातुर्मास पूर्ण होने पर आचार्य पुष्पदन्त तो जिनपालित को देखने के लिये वनवास देश को चले गये और भूतबलि द्रमिल देश को चले गये। आचार्य पुष्पदन्त ने जिनपालित को दीक्षा देकर विंशतिसूत्रों की रचना की और जिनपालित को पढ़ाकर भूतवलि के पास भेज दिया। भूतवलि ने जिनपालित के पास से विंशतिसूत्रों को देखकर और जिनपालित से यह जानकर कि पुष्पदन्त अल्पायु हैं, महाकर्मप्रकृति प्राभृत के नष्ट होने के भय से द्रव्यप्रमाणानुगम का आदि लेकर ग्रन्थ रचना की। इससे इस खण्डसिद्धान्त की अपेक्षा भूतवलि और पुष्पदन्ताचार्य भी कर्ता कहे जाते हैं'।

हमारे मत से यहाँ 'खण्डसिद्धान्त' नाम जीवट्ठाण के लिये आया है, क्योंकि प्रथम तो उसी के प्रसंग से कर्ता की चर्चा चली है। अतः 'एयं' पद उसी की ओर संकेत करता है। दूसरे 'जीवट्ठाण' के केवल सत्प्ररूपणासूत्रों की रचना पुष्पदन्त ने की थी। द्रव्यप्रमाणानुगम का आदि लेकर शेष रचना भूतवलि ने की है अतः जीवट्ठाण की अपेक्षा दोनों ही उसके कर्ता हुए।

किन्तु पूर्ण षट्खण्डागम के कर्ता दोनों आचार्य नहीं हैं यह इससे ध्वनित होता है तथा कृति अनुयोगद्वार के प्रारम्भ में जो ग्रन्थकर्ता का विवेचन

किया है उससे इसका स्पष्ट समर्थन होता है। उसमें (पु० ९, पृ० १३३) कहा है कि आचार्य धरसेन भूतवलि पुष्पदन्त को समस्त कर्मप्रकृतिप्रभृत सौंप दिया।

'तदो भूदवलिभडारयेण सुदणई पवाह वोच्छेद भीएण भवियलोगाणुग्गएट्ठं महाकम्मपयडिपाहुडभुवसंहरिऊण छखंडाणि कयाणि।'

अर्थात् उसके पश्चात् भूतवलि भट्टारक ने श्रुतनदी के प्रवाह के विच्छेद के भय से भव्य लोगों का अनुग्रह करने के लिये महाकर्म प्रकृति प्राभृत का उपसंहार करके छः खण्ड किये।'

यहाँ पुष्पदन्त का नाम नहीं है क्योंकि पुष्पदन्त ने तो केवल विंशतिसूत्रों की रचना की थी जो प्रथम खण्ड जीवट्ठाण का आदि अंश है। शेष सव रचना तो भूतवलि की ही है। उन्होंने ही महाकर्मप्रकृतिप्राभृत का उपसंहार करके छः खण्ड किये थे। अतः केवल जीवट्ठाण की अपेक्षा दोनों कर्ता हैं। किन्तु पूर्ण षट्खण्डागम के कर्ता भूतवलि ही हैं।

अतः धवला के प्रारम्भ में जो 'खंडसिद्धान्त' नाम आया है वह समस्त षट्खण्डागम के लिये नहीं है किन्तु जीवट्ठाण के लिये है, क्योंकि जीवट्ठाण उसका एक खण्ड है। इसी तरह प्रत्येक खण्ड 'खंडसिद्धान्त' है और इन सव खण्डों के लिये षट्खण्डागम नाम सर्वप्रथम इन्द्रनन्दि के श्रुतावतार में ही मिलता है। यथा—'षट्खण्डागमरचनाभिप्रायं पुष्पदन्तगुरोः। एवं 'षट्खण्डागम रचनां प्रविधाय भूतवल्यार्यः।'

वीरसेन स्वामी ने धवला जयधवला में उन उन खण्डों के नाम से ही उनका उल्लेख किया है। यथा—

'कथमेतदवगम्यते ? वर्गणासूत्रात्'—(धवला पु० १, पृ० २९०)।

'एदम्हादो खुद्दबंधसुत्तादो जाणिज्जदो'—(पु० ३, पृ० २३१, २४९, २०९ आदि)।

'एत्थत्ति जीवट्ठाणे वुत्ताओ'—पु० ३, पृ० २७९.

'एदेण वेयणासुत्तेण सह बिरोहो'—पु० ३, पृ० ३७.

'महाबन्धे जहण्णट्ठिदिवन्धाच्छेदे'—पु० ७, पृ० १९५.

जीवस्थान की तरह खुद्दाबंध, वेदना, वर्गणा, महावन्ध ये सव पृथक्-पृथक् खण्डों के नाम हैं। प्रत्येक खण्ड में अन्य खण्डों का निर्देश उन-उन खण्डों के नामों से ही किया है जैसा ऊपर के उद्धरणों से स्पष्ट है।

संतकम्मपाहुड :

धवला में एक अन्य ग्रन्थ का भी नामोल्लेख मिलता है वह है संतकम्मपाहुड। प्रथम भाग के पृष्ठ २१७ पर कहा है कि यह सन्तकम्मपाहुड का उपदेश है। कसायपाहुड का उपदेश इससे भिन्न है और इन दोनों को आचार्य-रचित

कहा है। इस पर से यह जिज्ञासा होना स्वाभाविक है कि यह संतकम्मपाहुड नामक ग्रन्थ कौन है ?

डा० हीरालाल जी का विचार है कि यहाँ स्पष्टतः, कषायपहुड के साथ सत्कर्मपाहुड से प्रस्तुत समस्त षट्खण्डागम से ही प्रयोजन हो सकता है क्योंकि पूर्वों की रचना में चौवीस अनुयोगद्वारों का नाम महाकर्मप्रकृतिपाहुड है। महाकर्मप्रकृति और सत्कर्मसज्ञायें एक ही अर्थ की द्योतक हैं। अतः सिद्ध होता है कि इस समस्त षट्खण्डागम का नाम सत्कर्मप्राभृत है। और चूँकि इसका बहुभाग धवला टीका में ग्रथित है अतः समस्त धवला टीका को भी सत्कर्मप्राभृत कहना अनुचित नहीं, इत्यादि।

हम ऊपर लिख आये हैं कि षट्खण्डागम के प्रथम भाग की प्रस्तावना लिखते समय महाबन्ध प्रकाश में नहीं आया था। डा० साहब ने स्वयं लिखा है—'दुर्भाग्यतः महाबन्ध (महाधवल) हमें उपलब्ध नहीं है। इस कारण महाबन्ध और सत्कर्म नाम की उलझन को सुलझाना कठिन प्रतीत होता है।

डा० सा० को उस समय मूडविद्री से एक परिचय प्राप्त हुआ जिसे महाबन्ध का परिचय समझ लिया गया और इस तरह महाबन्ध को भी सत्कर्म मान लिया गया।

इस समस्या पर प्रकाश डालने के लिये हमें इन्द्रनन्दि के श्रुतावतार को भी देखना होगा। उन्होंने ही सर्वप्रथम अपने श्रुतावतार में षट्खण्डागम नाम दिया है तथा उस पर रची गई व्याख्याओं का कालक्रम से विवरण दिया है।

इन्द्रनन्दि ने लिखा है कि भूतवलि ने पाँच खण्डों की रचना के पश्चात् तीस हजार ग्रन्थ प्रमाण महाबन्ध नामक छठा खण्ड रचा। उन पाँच खण्डों के नाम हैं—जीव स्थान, क्षुल्लक बन्ध, बन्ध स्वामित्व, वेदना और वर्गणा। इन पर अनेक आचार्यों ने टीकाएँ रचीं। वीरसेनाचार्य से पहले अन्तिम टीकाकार वप्पदेव गुरु हुए। उन्होंने छः खण्डों में से महाबन्ध को तो अलग कर दिया और उसके स्थान पर पाँच खण्डों में व्याख्या प्रज्ञप्ति नामक छठे खण्ड को मिलाकर छह खण्ड निष्पन्न किये। इस तरह निष्पन्न हुए छः खण्डों पर तथा कषाय प्राभृत पर साठ हजार ग्रन्थ प्रमाण पुरातन व्याख्या लिखी तथा महाबन्ध पर पाँच अधिक आठ हजार ग्रन्थ प्रमाण व्याख्या लिखी। यथा—

अपनीय महाबन्धं षट् खण्डाच्छेष पञ्च खण्डे तु।
व्याख्याप्रज्ञप्तिं च षष्ठं खण्डं ततः संक्षिप्य ॥१७४॥
षण्णां खण्डानामिति निष्पन्नानां तथा कषायाख्य।
प्राभृतकस्य च षष्टिसहस्रग्रन्थप्रमाणयुताम् ॥१७५॥
व्यलिखत् प्राकृतभाषारूपां सम्यक् पुरातनव्याख्याम्।
अष्ट सहस्रग्रन्थां व्याख्यां पञ्चाधिकां महाबन्धे ॥१७६॥

इसके पश्चात् आचार्य वीरसेन ने चित्रकूटवासी एलाचार्य से सकल सिद्धान्त का अध्ययन करके उपरितम निवन्धन आदि आठ अधिकारों को लिख लिया और चित्रकूट से आकर वाट ग्राम में आनतेन्द्र-कृत जिनालय में ठहरे और व्याख्याप्रज्ञप्ति को प्राप्त करके उपरितम निवन्धनादि अट्ठारह अधिकारों से सतकर्म नामक छठे खण्ड की रचना करके और उसे पूर्व पाँच खण्डों में मिलाकर छः खण्ड किये फिर उस पर ७२ हजार श्लोक प्रमाण धवला टीका रची। यथा—

काले गते कियत्यपि ततः पुनश्चित्रकूटपुरवासी।
श्रीमानेलाचार्यो वभूव सिद्धान्ततत्त्वज्ञः ॥१७७॥
तस्य समीपे सकलं सिद्धान्तमधीत्य वीरसेनगुरुः।
उपरितमनिबंधनाद्यधिकारानष्ट च लिलेख॥१७८॥
आगत्य चित्रकूटात्ततः स भगवान् गुरोरनुज्ञानात्।
वाटग्रामे चात्राऽऽनतेन्द्रकृतजिनगृहे स्थित्वा ॥१७९॥
व्याख्याप्रज्ञप्तिमवाप्य पूर्वं षट्खण्डतस्ततस्तस्मिन्।
उपरितमबंधनाद्यधिकारै रष्टादशविकल्पैः॥१८०॥
सत्कर्मनामधेयं षष्ठं खण्डं विधाय संक्षिप्य।
इति षण्णां खण्डानां ग्रंथसहस्रैर्द्विसप्तत्या ॥१८१॥
प्राकृत-संस्कृतमिश्रां टीकां विलिख्य धवलाख्याम्।

इन्द्रनंदि के उक्त कथन से प्रकट होता है कि वप्पदेव ने छः खण्डों में से महावन्ध को पृथक् करके शेष पांच खण्डों में व्याख्याप्रज्ञप्ति नामक छठे खण्ड को मिलाकर छः खण्ड वनाये थे और फिर उन पर टीका रची थी। इसी तरह वीरसेन स्वामी ने व्याख्या प्रज्ञप्ति को प्राप्त करके उपरितम निबन्धनादि अठारह अधिकारों को लेकर सत्कर्म नामक छठा खण्ड मिलाकर उन पर धवला टीका रची। यह व्याख्याप्रज्ञप्ति वही ज्ञात होता है जिसे वप्पदेव गुरु ने महावन्ध के स्थान में शेप पाँच खण्डों में सम्मिलित किया था। मगर उस व्याख्या प्रज्ञप्ति नामक छठे खण्ड को कव किसने रचा इसका कोई स्पष्टीकरण श्रुतावतार से नहीं होता। उसमें क्या था यह भी अस्पष्ट है। उसे स्पष्ट करने के लिये हमें महाकर्मप्रकृतिप्राभृत के चौबीस अनुयोगद्वारों पर दृष्टि डालनी होगी।

चौबीस अनुयोगद्वारों में से आदि के छः अनुयोग द्वारों से ही छः खण्ड निष्पन्न हुए हैं। इससे आगे के निवन्धन आदि अट्ठारह अनुयोगद्वार शेष रहते हैं। इन्द्रनंदि ने उपरितम निवन्ध आदि से उन्हीं का निर्देश किया है। वीरसेन स्वामी ने अपने गुरु एलाचार्य से सकल सिद्धान्त का अध्ययन तो किया ही, ऊपर के इन अधिकारों को भी लिख लिया किन्तु आठ अधिकार ही लिखे। पीछे व्याख्याप्रज्ञप्ति को प्राप्त करके शेष अठारह अधिकारों में सत्कर्म नामक छठे खण्ड की रचना करके उसे पाँच खंडों में मिला दिया।

इससे यह ज्ञात होता है कि व्याख्या प्रज्ञप्ति शेष अठारह अनुयोगद्वारों से सम्वद्ध ग्रन्थ था और षट्खण्डागम में उन अठारह अनुयोगद्वारों की कोई चर्चा नहीं थी। इसीसे वप्पदेव ने महाबन्ध को पृथक् करके उसके स्थान में छठे खण्ड के रूप में व्याख्याप्रज्ञप्ति को मिला दिया और उसी के आधार पर वीरसेन स्वामी ने सत्कर्म की रचना करके उसे छठे खण्ड के रूप में मिला दिया। इससे यह भी प्रकट होता है कि व्याख्याप्रज्ञप्ति का विषय वहुत दुरूह होना चाहिये। इसी से उसके स्थान में उसी के आधार पर सत्कर्म नामक छठे खण्ड की रचना की गई।

अव देखना चाहिये कि इन्द्रनन्दि का उक्त कथन कहाँ तक सत्य है।

पाँचवें वर्गणा खण्ड का अन्तिम सूत्र इस प्रकार है :—

'जं तं बंध विहाणं तं चउव्विहं-पयडिवंधो ट्ठिदिवंधो अणुभागवंधो पदेसवंधो चेदि।'

इसकी धवला टीका में वीरसेन स्वामी ने लिखा है कि इन चारों वन्धों का विधान भूतवलि भट्टारक ने महावन्ध में विस्तार से लिखा है इसलिये हमने यहाँ नहीं लिखा। अतः समस्त महावन्ध का यहाँ कथन करने पर वन्ध विधान समाप्त होता है।

इसके वाद वीरसेन स्वामी ने निवन्धन आदि अठारह अनुयोगद्वार लिखे हैं। उन्हें प्रारम्भ करते हुए लिखा है यतः भूतवली भट्टारक ने उक्त सूत्र देशामर्षक रूप से लिखा है अतः उक्त सूत्र से सूचित अठारह अनुयोगद्वारों की किञ्चित् संक्षेप से प्ररूपणा करते हैं।

ये अनुयोग द्वार प्रकाशित षट् खण्डागम के १५ और १६ वीं पुस्तकों में मुद्रित हैं। पन्द्रहवीं पुस्तक में केवल चार अनुयोगद्वार हैं और उनके बाद उसी पुस्तक में परिशिष्ट रूप से 'सन्तकम्मपंजिया' अर्थात् सत्कर्मपंजिका मुद्रित है।

यह पंजिका भी केवल चार ही अनुयोगद्वारों पर है। इसके प्रारम्भ में लिखा है—

'महाकम्मपयडिपाहुडस्स कदि वेदणाओ (—इ) चउव्वीसमणिओगद्दारेसु तत्थ कदि वेदणात्ति जाणि अणियोगद्दाराणि वेदणाखंडम्मि, पुणो प-[पस्स-कम्म-पयडि-बंधणात्ति] चत्तारि अणिओगद्दारेसु तत्थ वंध-बंधणिज्जणामाणियोगेहि सह वग्गणाखंडम्मि, पुणो बंधविधाणणामाणियोगद्दारो महाबंधम्मि, पुणो बंधगाणिओगो खुद्दाबंधम्मि च सप्पवंचेण परूविदाणि। पुणो तेहिंतो सेसट्ठारसाणियोगद्दाराणि संतकम्मे सव्वाणि परूविदाणि।'

अर्थात् महाकर्मप्रकृतिप्राभृत के कृति वेदना आदि चौबीस अनियोगद्वारों में से कृति और वेदना अनुयोगद्वारों का वेदना खण्ड में, स्पर्श कर्मप्रकृति

और वन्धन अनुयोग के अन्तर्गत वन्ध और वन्धनीय अनुयोगद्वारों का वर्गणा खण्ड में, वन्ध विधान नामक अनुयोगद्वार का महावन्ध में, वन्धक अनुयोग का खुद्दावन्ध में विस्तार से कथन किया है। इन छः अनुयोग द्वारों से शेष वचे अठारह अनुयोगों का कथन संतकम्म में किया है।'

डा० हीरालाल जी को मूड़विद्री से जो परिचय प्राप्त हुआ था जिसे महावन्ध का समझ लिया गया था वह इस सत्कर्मपंजिका से ही सम्वद्ध था किन्तु उसमें जो उद्धरण उद्धृत है उसमें अन्तिम वाक्य कि 'शेष' अठारह अनुयोगों का कथन संतकम्म में है छूट गया है। इसी से डा० सा० ने लिखा है– 'इससे जान पड़ता है कि महाधवल का मूल ग्रन्थ संतकम्म है' और उसमें महाकर्म-प्रकृतिपाहुड के चौवीस अनुयोग द्वारों में से वेदना और वर्गणा खण्ड में वर्णित प्रथम छः को छोड़कर शेष निवन्धनादि अठारह अनुयोग द्वारों का कथन है'।

यह तो ठीक है कि सन्तकम्म में शेष अठारह अनुयोगद्वारों का कथन है किन्तु वह महाधवल या महावन्ध का मूल नहीं है। अस्तु,

उक्त कथन से इन्द्रनन्दि के इस कथन की पुष्टि होती है कि वीरसेन स्वामी ने व्याख्या प्रज्ञप्ति को प्राप्त करके शेष अठारह अनुयोगों को लिखकर सत्कर्म नाम के छठे खण्ड को प्रथम पाँच खण्डों में मिलाकर उसपर धवला टीका रची। इससे यह भी स्पष्ट होता है कि व्याख्याप्रज्ञप्ति में भी उक्त अठारह अनुयोगद्वार संगृहीत थे और वप्पदेव ने छः खण्डों में से महावन्ध को पृथक् करके उसके स्थान में व्याख्याप्रज्ञप्ति को सम्मिलित किया और उन्हीं का अनुकरण वीरसेन स्वामी ने किया।

धवला टीका में अन्यत्र भी कई स्थलों पर 'सन्तकम्मपाहुड' के मतों का निर्देश मिलता है और उससे ऐसा प्रतीत होता है कि षट्खण्डागम से यह भिन्न है। यथा—

१. षट्खण्डागम पु० ११, पृष्ठ २१ में, जो वेदनाखण्ड से सम्वद्ध है ज्ञानावरण की उत्कृष्ट वेदना उस महामत्स्य के वतलाई है जो मारणान्तिक समुद्घात करके अनन्तर समय में सातवीं पृथिवी में उत्पन्न होगा। इस पर धवला में शङ्का की गई है कि उसे सातवीं पृथिवी के नीचे निगोद जीवों में उत्पन्न क्यों नहीं कराया। इसके समाधान में कहा है कि संतकम्मपाहुड में निगोद जीवों में उत्पन्न कराया है। किन्तु वह योग्य नहीं है।

इस कथन से स्पष्ट है कि संतकम्मपाहुड षट्खण्डागम से भिन्न है क्योंकि उसके वेदनाखण्ड से संतकम्मपाहुड का उपदेश भिन्न है और धवलाकार यहाँ उसको ठीक नहीं मानते किन्तु वेदनाखण्ड के कथन को ठीक मानते हैं।

२. षड्खण्डागम पु० १५, पृ० ४३ में उपक्रम अनुयोगद्वार का कथन करते हुए कहा है कि चारों उपक्रमों का कथन जैसा संतकम्मपयडिपाहुड में किया है, वैसा करना। इस पर शङ्का की गई कि जैसा महावन्ध में कथन है वैसा

क्यों नहीं करना ? इसका समाधान किया है कि महावन्ध का व्यापार तो प्रथमसमय-सम्वन्धी वन्ध में है। अर्थात् संतकम्मपाहुड में वन्ध के दूसरे समय से लेकर जव तक कर्म पुद्गल सत्ता रूप में रहते हैं तव तक का कथन है। इसी से उसका नाम सन्तकम्मपाहुड है।

उक्त कथन से यह स्पष्ट है कि संतकम्मपाहुड महावन्ध से भिन्न है। अतः डा० हीरालालजी का यह लिखना ठीक नहीं है कि महाधवल का मूल ग्रन्थ संतकम्म है।

सत्कर्मपंजिका में ही यह प्रश्न करके उसका समाधान किया गया है कि तब फिर संतकम्मपाहुड क्या है ? लिखा है:—

संतकम्मपाहुडं णाम कदमं ? महाकम्मपयडिपाहुडस्स चउवीसमणिओगद्दारेसु विदिणाहियारो वेयणा णाम। तस्स सोलस अणिओगद्दारेसु चउत्थ-छट्ठमसत्तमाणियोगद्दाराणि दव्वकालभावविहाणणामधेयाणि। पुणो तहा महाकम्मपयडीपाहुडस्स पंचमो पयडीणामहियारो। तत्थ चत्तारि अणिओगद्दाराणि अट्ठकम्माणं पयडि-ट्ठिदि-अणुभागपदेससत्ताणि परूविय सूचिदुत्तरपयडिट्ठिदि अणुभागप्पदेसत्तत्तादो। एदाणि संतकम्मपाहुडं णाम। मोहणीयं पडुच्च कसायपाहुडं पि होदि।’ (पु० १५, सत्कर्म , पृ० १८) अर्थात् संतकम्मपाहुड नाम किसका है ? महाकर्मप्रकृतिप्राभृत के चौबीस अणियोगद्वारों में से दूसरे अधिकार का नाम वेदना है। उसके सोलह अणियोगद्वारों में से चौथे, छठे और सातवें अणियोगद्वारों का नाम द्रव्यविधान, कालविधान, और भावविधान है। पुनः उसी महाकर्मप्रकृतिप्राभृत का पाँचवा प्रकृति नामक अधिकार है। उसमें चार अनुयोगद्वार हैं जो आठों कर्मों के प्रकृति स्थिति, अनुभाग और प्रदेश सत्त्व का कथन करके उत्तर प्रकृति स्थिति अनुभाग और प्रदेश सत्त्व को सूचित करते हैं। इनका संतकम्मपाहुड नाम है। मोहनीय को लेकर कसायपाहुड होता है।’

इस कथन के अनुसार वेदना कुछ भाग तथा प्रकृति अनुयोगद्वार का नाम संतकम्मपाहुड हुआ। षट्खण्डागम के चतुर्थ खण्ड वेदना में उसके चौथे, छठे और सातवें अणियोगद्वार आते हैं। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि वेदनाक्षेत्र-विधान को संतकम्मपाहुड में नहीं लिया है। इसी में महामत्स्य को सातवें नरक में उत्पन्न कराया है और लिखा है कि संतकम्मपाहुड में निगोद में उत्पन्न कराया है तथा पाँचवा प्रकृति नामक अनुयोगद्वार पाँचवें वर्गणा खण्ड में आया है किन्तु उसमें केवक प्रकृतिसत्त्व का विवेचन है, स्थिति आदि का नहीं है।

इस तथा धवला पु० १५ के उद्धरण से इतना तो स्पष्ट है कि संतकम्मपाहुड में केवल कर्मों की सत्ता का विवेचन है, वन्ध और उदय का नहीं। अतः इतना तो स्पष्ट है कि प्रस्तुत षट्खण्डागम तथा महावन्ध से संतकम्मपाहुड भिन्न है। यद्यपि ये सब महाकर्मप्रकृतिप्राभृत की ही उपज हैं। उसी के अमुक-अमुक अनुयोगों को लेकर इनकी रचना की गई है।

यहाँ ऊपर उद्धृत सत्कर्मपंजिका के प्रथम वाक्य को भी दृष्टि में लेना चाहिये, जिसमें कहा है कि महाकर्मप्रकृतिप्राभृत के चौवीस अनुयोगद्वारों में से कृति वेदना का वेदनाखण्ड में, चार अनुयोगों में से वन्ध वधनीय का वर्गणा खण्ड में, बंधविधान का महावन्ध में और वन्धक का खुद्दावन्ध में विवेचन किया। शेष अठारह अनियोगद्वारों का विवेचन संतकम्म में है।

जयधवला के १५वें अधिकार में कहा है:—

'एत्थ एदाओ भवपच्चइयाओ एदाओ च परिणामपच्चआओ त्ति एसो अत्थ-विसेसो संतकम्मपाहुडे वित्थारेण भणिदो।'

अर्थात् ये प्रकृतियाँ भवप्रत्यया हैं और ये प्रकृतियाँ परिणामप्रत्यया है यह अर्थविशेष संतकम्मपाहुड में विस्तार से है।

संतकम्म के उपक्रम अनियोगद्वार में अनुभाग उदीरणा का कथन करते हुए भवप्रत्यया और परिणामप्रत्यया का कथन पृ० १७२ से १७४ तक किया है तथा इसके अन्तिम अनुयोगद्वार में, जिसका नाम, अल्पवहुत्व है, सत्कर्म को लेकर ही अल्पवहुत्व का विवेचन है। इससे भी ज्ञात होता है कि निवन्धन आदि १८ अनुयोगद्वार प्रधान रूप से सत्कर्म से ही सम्वद्ध थे, इसी से उनके संकलन को संतकम्म नाम दिया है।

इसके साथ ही जयधवला भाग ७ (पृ० २६०) में संतकम्ममहाधिकार को कृति वेदना आदि चौवीस अनुयोगद्वारों में प्रतिवद्ध वतलाया है। यथा—

'संतकम्ममहाधियारे कदि वेदणादि चउवीसमणियोगद्दारेसु पडिवद्धो'

शायद इसी से विबुध श्रीधर ने अपने श्रुतावतार में धवलाटीका को सत्कर्मटीका कहा है। यथा—

'सत्कर्मनामटीकां द्वासप्ततिसहस्र प्रमितां धवलानामाङ्कितां'

किन्तु संतकम्ममहाधिकार यद्यपि महाकर्मप्रकृतिप्रभृत के चौवीस अनुयोगद्वारों में प्रतिवद्ध है किन्तु वह एक महाधिकार है, इसे नहीं भूलना चाहिये और चौवीस में से अठारह अधिकारों को समेटे हुए हो वह महाधिकार तो कहलायेगा ही। किन्तु छः खण्डों की रचना करनेवाले भूतवलि ने जैसे पृथक्-पृथक् खण्डों को पृथक्-पृथक् नाम दिया उस तरह छहों को कोई एक नाम नहीं दिया यह स्पष्ट है। अतः सन्तकम्मपाहुड नाम का व्यवहार षट्खण्डागम के लिए तो व्यवहृत नहीं ही हुआ है, वह उससे पृथक् ही था। ऐसा ऊपर के विवेचन से स्पष्ट होता है।

सिद्ध साहित्य का मूल स्रोत

डा० नागेन्द्र प्रसाद

सिद्ध साहित्य का स्वर विद्रोहात्मक है। सरहपा, कण्हपा, लुइपा आदि सिद्ध साधकों ने अपने दोहों, पदों और चर्यागीतियों में नियम-व्रत, पूजा-पाठ, उपासना, कर्मकाण्ड आदि की भरपूर आलोचना और निर्मम भर्त्सना की है। पाखण्ड और आडम्बर पर उन्होंने निर्मम प्रहार किया है। परम्परा की बेड़ियों में जकड़ें और वेश-भूषा मात्र के सन्तों और तपस्वियों पर उनकी चोट इतनी करारी बैठी है कि वे तिलमिला उठते हैं। सिद्धों का तर्क इतना अकाटच होता है कि वे सहम उठते हैं। अपने प्रतिपक्षियों को चुटकी में निरुत्तर कर देना तो जैसे सिद्धों की सहज कला है। सिद्ध मूलतः साधक और विचारक हैं और इस कारण अपने विचारों को व्यक्त करने के लिए उन्होंने रहस्यमय उक्तियों का सहारा लिया है। कभी-कभी तो वे विरोधात्मक कथन की प्रणाली का भी उपयोग करते हैं। उलट-वासियों और प्रतीकों के कारण उनकी उक्तियों में एक सहज चमत्कार आ गया है।

कोई भी साहित्य अपने युग और परिस्थिति की उपज हुआ करता है। वह अपने आप में अकेला और परम्परा से अलग नहीं रह कर अपने पूर्व के युग, परिस्थिति और साहित्य से प्रभावित होता है। यही कारण है कि सिद्ध साहित्य की पृष्ठभूमि की छान-बीन करने पर पता चलता है कि सिद्धों को सिद्धान्तों और विचारों की एक जीवंत परम्परा विरासत में मिली, जिसका सफल निर्वाह उन्होंने किया। सिद्धों ने अपने पूर्व के युग से परम्परा और प्रेरणा ग्रहण की और वे स्वयं अपने पीछे एक परम्परा छोड़ गए जिसका अनुसरण गोरख, कबीर, जायसी आदि संतों ने किया। उनके सहजयान की यही परम्परा आगे चलकर वैष्णव सहजिया संतों, बंगाल के वाउलों और मरमिया संतों के उद्‌गारों में व्यक्त हुई।

जिस समय वज्रयानी सिद्ध अपने विचार व्यक्त कर रहे थे वह समय अपभ्रंश साहित्य का मध्याह्न काल था। अपभ्रंश साहित्य की रचना पश्चिमी प्रदेशों में पूरे जोरशोर से की जा रही थी। जैन मुनि अपनी साधना के प्रसंग में धार्मिक और आध्यात्मिक विचार व्यक्त किया करते थे। यह विचित्र संयोग है कि वज्रयानी सिद्धों और रामसिंह, देवसेन, जोगीन्दु देव आदि जैन मुनियों का समय प्रायः एक ही है।[1] इधर सिद्ध परंपरा, रूढ़ियों, बाह्याचारों और बाह्य-

---

[1] १. औब्सक्योर रेलिजस कल्ट्स—डा० शशिभूषण दास गुप्त, पृ० ५८.

डम्बरों के ऊपर निर्मम प्रहार कर रहे थे और उधर 'सावयधम्म दोहा',[1] 'पाहुड़-दोहा',[2] 'परमात्म-प्रकाश'[3] और 'योगसार'[4] जैसे ग्रंथों की रचना हो रही थी। मुनि रामसिंह आदि जैन साधु अनेक सिद्धों के लिए पथ-प्रदर्शन का काम करते हैं। इन अपभ्रंश ग्रंथों ने सिद्ध साहित्य के लिए पृष्ठभूमि का काम किया है।

सिद्धों और जैन मुनियों के विचारों में तो अद्भुत् साम्य है ही, उनकी रचनाओं के आकार-प्रकार तथा उद्देश्य भी प्रायः एक ही हैं। दो भिन्न धर्मों के अनुयायी होने पर भी उनके उद्गारों और रचना की इस आश्चर्यजनक समानता को देखने पर लगता है कि दोनों एक ही मूल स्रोत: से प्रेरणा ग्रहण कर रहे हैं। पाहुड़दोहा में मुनि रामसिंह कहते हैं कि –"हे पंडितों में श्रेष्ठ पंडित ! तूने कण (सार पदार्थ) को छोड़ कर तुष को कूटा है। तू ग्रंथ और उसके अर्थ में संतुष्ट है, किन्तु परमार्थ को नहीं जानता, इसलिए तू मूर्ख है। जो शब्दाडंवर का ही गर्व करते हैं वे कारण को नहीं जानते। वे वंश विहीन डोम के समान दूसरों के हाथ मलते हैं (सेवा करते हैं)। हे मूर्ख ! वहुत पढ़ने से क्या ? ज्ञान तिलिंग (अग्निकण) को सीख, जो प्रज्वलित होने पर पुण्य और पाप को क्षण मात्र में जला डालती है। सभी सिद्धत्व के लिए तड़फड़ाते हैं पर सिद्धत्व चित्त के निर्मल होने से ही मिल सकता है।"[5] रामसिंह ने पंडित को इसलिए फटकारा कि वह कण को ग्रहण करने की अपेक्षा जीवन भर तुष कूटता ही रह गया। उधर सिद्धों के सिरमौर सरहपा को इस वात के लिए दुःख है कि मूर्ख मनुष्य आत्मा से परमात्मा का मिलन न करा सका और न आवागमन की जंजीर को ही वह तोड़ सका। उसका सारा जोवन तुष कूटते वीत गया, चावल कभी हाथ

---

१. डा० हीरालाल जैन द्वारा संपादित, अम्वादास वावरे दिगम्बर जैन ग्रंथमाला, सं०, २, १९३२.

२. वही, सन् १९३३.

३. रायचंद्र शास्त्रमाला, वंवई से प्रकाशित, सन् १९१६.

४. माणिकचंद्र ग्रंथमाला, संख्या—२१, वंवई से प्रकाशित, १९२२.

५. पंडिय पंडिय पंडिया कणु छांडिवि तुस कंडिया।
अत्थे गंथे तुट्ठो सि परमत्थु ण जाणहि मूढो सि ॥
अक्खरडेहिं जि गव्विया कारणु ते ण मुणंति।
वंस विहत्था डोम जिम परहत्थडा घुणंति ॥
णाण तिडिक्की सिक्खि बढकिं पढियइं बहुएण।
जा संधुक्को णिड्डहइ पुण्णु वि पाउ खणेण ॥
सयलु वि कोवि तडप्फडइ सिद्धत्तणहु तणेण।
सिद्धत्तणु परि पावियइ चित्तहं णिम्मलएण ॥
—पाहुड़ दोहा—८५—८८; पृ० २६.

लगा हो नहीं ।[1] शब्द और अभिव्यक्त की प्रणाली के अन्तर के बावजूद भी दो भिन्न धर्मावलंवियों के विचारों का यह साम्य आश्चर्य में डालनेवाला है। रामसिंह कहते हैं कि 'हे पंडित ! तुमने इतना पढ़ा कि तुम्हारा तालू सूख गया, पर फिर भी मूर्ख ही रहा । इससे तो अच्छा है कि तुम उस एक ही अक्षर को पढ़, जिससे शिवपुरी गमन हो ।'[2] यहाँ रामसिंह ने शिवपुर जाने की सलाह दी है और उधर गुरु गोरखनाथ को शिवलोक बड़ा प्रिय है। बार-वार वे शिवपुरी की चर्चा करते हैं । यही नहीं, नाथपंथ में शिवत्व को प्राप्त कर लेने वाले योगी को अत्यधिक सम्मान की दृष्टि से देखा जाता है । सच तो यह है कि जो साधक सिद्धि पा लेता है स्वयं महादेव उसकी सेवा करते हैं ।[3] जिसने धन, यौवन की आशा जीत ली है तथा कामिनी की लालसा से जो दूर है उसकी सेवा पार्वती करती हैं ।[4] भिन्न दर्शनों के जाल में फँसे लोगों की आलोचना करते हुए रामसिंह कहते हैं कि षट् दर्शन के धंधे में पड़कर उनके मन की भ्रांति न मिटी । एक देव के छः भेद उन्होंने किये, फिर भी मोक्ष न मिला ।[5] उन बहुत से अक्षरों के अध्ययन से क्या लाभ जो कुछ समय में क्षय को प्राप्त होते हैं । जिसके अध्ययन से मुनि अनक्षर (अक्षय) हो जाते हैं उसे मोक्ष कहा जाता है ।[6] ठीक इसकी प्रतिध्वनि सरहपा के उस उद्गार में मिलती है जहाँ वे अक्षर को तब तक घोलते जाने की बात कहते हैं जब तक कि साधक अनक्षर न हो जाय । उन्हें इस बात के लिए दुःख है कि सारे संसार में अक्षर (मथ्याज्ञान) की बाढ़ आई हुई है और निरक्षर कोई नहीं है ।[7] मुनि रामसिंह और सरह के इन उद्गारों का तुलनात्मक अध्ययन करने पर पता चलता है कि 'पाहुड़

---

[1] अणापरहिं ण मेलविउ, गमणागमण ण भाग्ग ।
तुस कुट्टंते काल गउ, चउल हत्थ ण लाग्ग ।।
—दोहा कोश—सं०—राहुल सांकृत्यायन—५४; पृ० १४.

[2] वहुयइं पढियइं मूढ पर तालू सुक्कइ जेण ।
एक्कु जि अक्खरु तं पढहु सिवपुरि गम्मइ जेण ।।
—पाहुड़दोहा—९७; पृ० ३०
साथ ही—सावयधम्म दोहा—८; पृ० ४.

[3] गोरखबानी—सबद संख्या—१८; पृ० ७.

[4] वही— ,, —१९; पृ० ७.

[5] छह दंसणधंधइ पडिय भणहं ण फिट्टिय भंति ।
एक्कु देउ छह भेउ किउ तेण ण मोक्खहं जंति ।।
—पाहुड़ दोहा—११६; पृ० ३४.

[6] किं किज्जइ बहु अक्खरहं जे कालि खउ जंति ।
जेम अणक्खरु संतु मुणि तव वढ मोक्खु कहंति ।।
—पाहुड़ दोहा—१२४; पृ० ३६.

[7] दोहा कोश—सं०—राहुल सांकृत्यायन—२६; पृ० ६.

दोहा' की स्पष्ट प्रतिध्वनि 'दोहाकोश' में सुनाई देती है। भाषा के कलेवर में थोड़ा अन्तर होते हुए भी भाव का स्वरूप एक ही है। रामसिंह कहते हैं कि जिसका जीते जी पंचेन्द्रियों सहित मन भर गया उसको मुक्त जानना चाहिए। उसने निर्वाण के पद को पा लिया।[1] ठीक इसीकी प्रतिध्वनि कवीर के उस पद में मिलती है जहाँ वे वास्तविक शाहंशाह को परिभाषा देते हुए कहते हैं कि जिसकी चाह चली गई, चिंता मिट गई और जिसका मन बेपरवाह हो गया तथा जिसको संसार में अव कुछ नहीं चाहिए, वही शाहंशाह है।[2] रामसिंह कहते हैं कि न तोषकर, न रोषकर, न क्रोधकर। क्रोध से धर्म का नाश होता है। धर्म नष्ट होने से नरकगति होती है। इस प्रकार मनुष्य जन्म ही गया।[3] कवीर का विचार भी कुछ ऐसा ही है। वे कहते हैं कि मनुष्य करोड़ों कर्म जीवन में करे पर क्रोध की लार में वे सारे कर्म वह जाते हैं। जीवन में किया कराया सब कुछ अहंकार की आँधी में लुप्त हो जाता है।[4] मुनि रामसिंह का विचार है कि संत निरंजन उस छोटे से देवालय में वसता है जहाँ वालका भी प्रवेश नहीं हो सकता। अतः साधक निर्मल होकर उसे वहीं ढूंढ़े।[5] सरह भी तो अपने मन को वहीं विश्राम करने की सलाह देते हैं जहाँ न तो पवन का संचार हो और न रवि-शशि का प्रवेश।[6] दोनों संतों के उद्देश्य की समानता को देखकर लगता है कि सरह ने रामसिंह से प्रेरणा ली है। मुनि रामसिंह उपदेश देते हैं कि जिस प्रकार नमक पानी में मिलकर एक हो जाता है उसी प्रकार चित्त को विलीन हो जाना चाहिये। तभी समरस की प्राप्ति होती है। यही सर्वोत्तम समाधि है।[7] लवण और पानी वाला यह दृष्टान्त वाद के साहित्य में काफी प्रचलित हुआ। सरहपा कहते हैं कि जिस प्रकार नमक पानी में विलीन हो जाता है उसी प्रकार यदि साधक का चित्त विलीन हो जाय तो अपने पराये का भेदभाव जाता रहता है। इसके वाद और कौन-सी समाधि होगी?[8] दोनों उक्तियों को एक साथ रखकर देखने पर स्पष्ट हो जाता है कि

---

[1] पाहुड़दोहा—१२३; पृ० ३६.

[2] कबीर-वचनावली—५७९; पृ० १४३.

[3] पाहुड़दोहा—९३; पृ० २८.

[4] कबीर-वचनावली—४९१; पृ० १३५.

[5] हत्थ अहुट्ठहं देवली वालहं णाहि पवेसु ॥
संतु णिरंजणु तहिं वसइ णिम्मलु होइ गवेसु ॥
—पाहुड़दोहा ९४; पृ० २८.

[6] दोहाकोश—सं०—राहुल सांकृत्यायन—४९, पृ० १२.

[7] जिम लोणु विलिज्जइ पाणियहं तिम जइ चित्तु विलिज्ज।
समरसि हुवइ जीवडा काइं समाहि करिज्ज ॥
—पाहुड़दोहा—१७६; पृ० ५४

[8] दोहाकोश—सं०—राहुल सांकृत्यायन—४६; पृ० १२.

रामसिंह के विचारों की पुनरावृत्ति मात्र सरह कर रहे हैं। हाँ, सही है कि उनके कहने का ढंग अपना है। नमक और पानी के उदाहरण का सहारा लेते हुए सरहपा एक दूसरी जगह कहते हैं कि साधक के चित्त को महासुख में उसी प्रकार प्रविष्ट हो जाना चाहिये जिस प्रकार नमक पानी में विलीन हो जाता है।[1] कुछ ऐसे उदाहरण, उपमान और प्रतीक हैं जो साधकों को बड़े प्रिय रहे हैं। प्रत्येक युग में संतों और विचारकों ने कुछ ऐसे उदाहरण, उपमान और प्रतीक अपनाये हैं जिनकी एक परंपरा-सी वन गई और वाद के विचारकों ने भी उन्हें अपना लिया। लवण और पानी का उदाहरण भी कुछ ऐसा ही है। इसी उदाहरण के द्वारा काह्नपा लोगों को सहजसाधना का उपदेश देते हैं। उनका कहना है कि जिस प्रकार लवण पानी में घुलमिलकर एक हो जाता है उसी प्रकार साधक अपने चित्त को अपने चित्त को अपनी प्रेयसी के साथ मिलाकर एक कर ले। इसी से तत्क्षण समरसता की प्राप्ति होती है।[2] काह्नपा का यह विचार मुनि रामसिंह के विचार (पाहुड़—१७६) से हूबहू मिलता है। रामसिंह निश्चित रूप से काह्नपा के पूर्ववर्ती थे और इस प्रकार काह्नपा अपने पूर्व की इस परंपरा से प्रेरणा लेते दीख पड़ते हैं।

साधक तीर्थ, व्रत आदि के चक्कर में तभी तक रहता है जव तक उसे वास्तविक ज्ञान की प्राप्ति नहीं हो जाती है। सच्चा ज्ञान मिल जाने पर वह यह जान लेता है कि परमात्म-तत्त्व उसके शरीर के भीतर ही है और उसकी प्राप्ति के लिए कहीं भटकने की आवश्यकता नहीं है। किन्तु यह ज्ञान विरले लोगों को ही मिल पाता है और यही कारण है कि साधारणतया लोग तीर्थ और देवालयों की खाक छानते रहते हैं। मुनि रामसिंह ने भी लोगों के मिथ्याज्ञान को पहचाना था। तभी तो वे कहते हैं कि मूर्ख मनुष्य उन देवालयों को तो देखता है जो लोगों के द्वारा बनाए गए हैं, किन्तु अपनी देह नहीं देखता जहाँ संत शिव स्थित है।[3] देहरूपी देवालय में जो शिव निवास करता है उसे न देखकर लोग देवालय में ढूढ़ते फिरते हैं। उन्हें हँसी इस वात के लिये आती है कि साधक सिद्ध से भीख मँगवाता है तभी तो देह को इधर-उधर नचाता फिरता है।[4] साधक परमतत्त्व को खोजने के लिए वन, देवालय, तीर्थ और आकाश में चक्कर लगाता है पर उसे मिला क्या? इस भ्रमण में उसे केवल भेड़िये और पशुओं से मुलाकात हुई।[5] इतना ही नहीं, अक्षरारूढ और स्याहीमिश्रित ग्रन्थों

---

[1] दोहाकोश—सं०—डॉ० वागची—२, पृ० ५.

[2] वही—३२, पृ० २७.

[3] मूढा जो वइ देवलइं लोयहिं जाइं कियाइं।
देह ण पिच्छइ अप्पणिय जहिं सिउ संतु ठियाइं॥
—पाहुड दोहा—१८०, पृ० ५४.

[4] वही—१८६, पृ० ५६.

[5] वही—१८७, पृ० ५६.

को पढ़ते-पढ़ते साधक क्षीण हो गए किन्तु उन्होंने वह परमकला न जानी कि यह जीव कहाँ उगा और कहा विलीन हुआ ।[१] कवीर ने भी तो उस संसार को धिक्कारा है । जहाँ लोग पोथी पढ़ते-पढ़ते हार जाते हैं मगर पंडित नहीं हो पाते (वास्तविक ज्ञान नहीं मिलता है) । इससे तो कहीं अच्छा है कि प्रेम का एक अक्षर पढ़ा जाय जिससे ज्ञान की आँखें खुल जायँ ।[२] पोथी पढ़ने से मोक्ष कहाँ मिलता है ? इसके लिए चित्त को निष्कलंक रखना होगा । यों तो वध करनेवाला शिकारी भी नीचे खड़ा होकर हिरण के सामने झुकता है । मगर क्या उसका हृदय पवित्र है ?[३] पढ़नेवाले ने तो इतना पढ़ लिया कि उसका तालू सूख गया पर फिर भी वह मूर्ख ही रहा । इससे तो कहीं अच्छा है कि वह उस एक अक्षर को पढ़े जिससे शिवपुरी का गमन हो ।[४] जव भीतरी चित्त मैला है तव वाहर तप करने से क्या लाभ ? चित्त में उस विचित्र निरंजन को धारण करना चाहिये जिससे मैल से मुक्ति मिले ।[५] कवीर ने भी मैले मन की ओर संकेत करते हुए कहा है कि संतों ! मन वड़ा जालिम है । यह मन लोगों को तरह-तरह से नचाता फिरता है । निर्गुण-सगुण तथा चौदह लोकों का फेरा मन के कारण ही है । अतः सवके ऊपर जो परमतत्त्व है उसी में मन को लगाना चाहिए ।[६] रामसिंह के विचार का अनुसरण करते हुए कवीर कहते हैं कि संत ईश्वर का नाम भजे, लेकिन अपने मन को वश में रखे । यदि यह नहीं हुआ तो करोड़ों ग्रन्थों को पढ़-पढ़कर मर जाने से क्या लाभ ?[७] रामसिंह कहते हैं कि वास्तविक ज्ञान मिल जाने पर साधक जिधर नजर दौड़ाता है उधर परमतत्त्व ही दिखाई देता है । अव उसे किसी से पूछना नहीं है क्योंकि उसकी भ्रांति मिट गई है ।[८] आगे चलकर कवीर ने भी इसी विचार सरणी का अनुसरण करते हुए कहा कि मैं परमात्मा की लाली देखने के लिए चली तो जिस किसी तरफ मेरी दृष्टि गई उसी की लाली दीख पड़ी । और इस क्रम में जव स्वयं अपने भीतर मैंने देखा तो पाया कि मैं स्वयं उस लाली में रंग कर लाल हो गई हूँ अर्थात् मैं स्वयं परमात्मा का एक अंग हूँ ।[९] अपने विचार

---

[१] वही—२७३, पृ० ५२.

[२] कबीर-वचनावली—४७४, पृ० १३४.

[३] पाहुड़ दोहा—१४६—,,—४४.

[४] वही—९७—,,—३०.

[५] वही—६१—,,—१८.

[६] कवीर-वचनावली—५९—,,—१९६.

[७] वही—४६७—,,—१३३.

[८] अग्गई पच्छइं दहदिहहिं जहिं जोवउं तहिं सोइ ।
तामहु फिट्टिय भंतडी अवसु ण पुच्छइ कोइ ।।
—पाहुड़ दोहा० —१७५, पृ० ५२.

[९] लाली मेरे लाल की जित देखौं तित लाल ।
लाली देखन मैं गई मैं भी हो गई लाल ।।
—कवीर-वचनावली—४८—पृ०९८.

को ग्रौर भी स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं कि जिस प्रकार पुष्प में सुगंध होती है उसी प्रकार साधक के शरीर में ही उसका साईं वसता है। लेकिन अज्ञान में पड़ा वह साधक परमात्मा को वाहर इधर-उधर उसी प्रकार ढूंढ़ता फिरता है जैसे मृग अपनी नाभि में कस्तूरी को रखते हुए भी उसे घास में खोजता फिरता है।[1]

वहुधा लोग मंत्र-तंत्र तथा श्वास पर संयम को ही महत्त्वपूर्ण मान बैठते हैं और इनके ताने-वाने में पड़कर ग्रपने वास्तविक स्वरूप को भूल जाते हैं। किन्तु मुनि रामसिंह का स्पष्ट विचार है कि जव साधक मंत्र, तंत्र, ध्येय, धारण तथा उच्छ्वासों से ऊपर उठ जाता है तव वह परमसुख से सोता है। पर यह गड़वड़ किसी को नहीं रुचती अर्थात् लोग इस परमसुख को पसंद नहीं करते और व्यर्थ के मंत्र-तंत्रादिक विधि-विधानों में पड़े रहते हैं।[2] सरह का भी विचार है कि मंत्र, तंत्र, ध्यान, धारण आदि विलकुल बेकार हैं। ये सव विभ्रम के कारण हैं। पवित्र चित्त को गंदा नहीं करना चाहिए। सुख रहते हुए अपने आपसे झगड़ने से क्या लाभ ?[3] इसी भाव को आगे चलकर मध्ययुग के संत कवि कबीर ने ग्रहण किया। उनका भी यही विचार है कि साधक स्वयं को पहचाने। व्यर्थ के क्रिया कलाप से कोई लाभ नहीं होगा। सहज सहज में समाकर रहता है और कहीं आता-जाता नहीं। उस दशा में न तो ध्यान रहता है, न जप-तप ग्रौर न राम-रहीम का भेद भाव ही। तीर्थ-व्रत को भी साधक छोड़ देता है ग्रौर शून्य की डोर में वह बंधता भी नहीं। संसार के इस धोखे को जव वह समझ लेता है तव और किसी की पूजा करने को नहीं रह जाता।[4]

एक ग्राम धारणा है कि दो नावों पर पाँव नहीं रखना चाहिए। इसी परंपरागत भाव के ग्राधार पर साधकों और विचारकों ने भिन्न युगों में अपने विचार व्यक्त किए हैं। रामसिंह कहते हैं कि दो रास्तों से जाया नहीं जा सकता, दो मुख की सूई से कथरी नहीं सीई जा सकती। हे अजान ! दोनों वातें नहीं हो सकतीं, इन्द्रियसुख भी और मोक्ष भी।[5] इसी भाव को अपनाते हुए मध्ययुग के संत कवि कवीर ने कहा कि यदि कोई ईश्वर प्रेम का रस पीना

---

[1] वही—१८—,,—९५.

[2] मंत ण तंतु ण धेउ ण धारणु। ण वि उच्छासहु किज्जइ कारणु ॥
एमइ परमसुक्खु मुणि सुव्वइ। एही गलगल कासु ण रुच्चइ ॥
—पाहुड़ दोहा—२०६—प० ६२.

[3] मन्त ण तन्त ण धेअ ण धारण। सव्ववि रे बढ़ विभण-कारण।
असमत चिअ म झाणें सरडह। सुह अच्छन्ते म अप्पण भगडह ॥
दोहाकोश—सं०—राहुल सांकृत्यायन—४३—पृ० १०.
तथा वही—१४५—पृ० ३०

[4] कबीर-वचनावली—१८—पृ. ९५.

[5] पाहुड़ दोहा—२१३—पृ० ६४.

चाहे और मान (अहंकार) भी रखना चाहे तो नहीं हो सकता, क्योंकि एक म्यान में दो तलवारें रखी गई हों, ऐसा न तो किसी ने देखा और न सुना है।[1] ईश्वर प्रेम में द्वैत की भावना के लिए कोई स्थान नहीं है। जव तक अद्वैत की भावना उत्पन्न नहीं होती तव तक गुरु के साथ साधक का ऐक्य नहीं हो पाता। सच तो यह है कि प्रेम की गली इतनी सँकरी है कि उसमें दो नहीं समा सकते।[2]

वज्रयानी सिद्धों और कबीर आदि सन्तों को हाथी का रूपक वड़ा प्रिय है। वार-वार वे मन को हाथी का रूपक देकर साधक को उपदेश देते हैं कि वह उस हाथी को संयम के अंकुश से वश में कर ले। यदि उसे वश में न किया गया तो साधना के जंगल को वह ध्वस्त कर देगा और तव साधक पछताता रह जायगा। किन्तु यदि ध्यानपूर्वक विचार किया जाय तो स्पष्ट हो जायगा कि सिद्धों और सन्तों को इस रूपक की प्रेरणा भी मुनि रामसिंह आदि जैन आचार्यों से मिली। रामसिंह कहते हैं कि अहो! इस मनरूपी हाथी को विंध्य पर्वत की ओर जाने से रोको। वह शीलरूपी वन को भंग कर देगा और फिर संसार में पड़ेगा।[3] पुनः उन्होंने कहा कि तप का दामन तथा शम और दम का पालना वनाया। इस प्रकार संयमरूपी गृह से उन्मद हुआ करहा (हाथी) निर्वाण को गया।[4] मन रूपी करभ को सम्बोधित करते हुए वे कहते हैं कि तू इन्द्रिय विषयों के सुख से रति मत कर। जिनसे निरन्तर सुख से नहीं मिल सकता उन सवको क्षणमात्र में छोड़।[5] साधक को रामसिंह कहते हैं कि शीघ्र लक्ष्य देकर आज तुझे उस करभ को जीतना चाहिये जिस पर चढ़कर परममुनि सव गमनागमन से मुक्त हो जाते हैं।[6] साथ ही मनरूपी करभ को भी उनका आदेश है कि—हे करभ! जव तक तू विषय भव संसार की गति का उच्छेदन न कर डाले तव तक जिनगुणरूपी स्थली में चर। तेरा पैगाम छोड़ दिया है।[7] रामसिंह के पूर्ववर्ती आचार्य देवसेन ने भी मनरूपो हाथी को गुरुवचन-रूपी अंकुश से खींच कर वश में करने का उपदेश दिया है जिससे यह हाथी संयम-

---

[1] कबीर-वचनावली—११४—पृ० १०४.

[2] जव मैं था तव गुरू नहीं अब गुरू हैं हम नाहिं।
प्रेम गली अति साँकरी तामैं दो न समाहिं॥
—कबीर-वचनावली—१०६—पृ० १०३.

[3] अम्मिय इहु मणु हत्थिया विंझह जंतउ वारि।
तं भंजेसइ सीलवणु पुणु पडिसइ संसारि॥
—पाहुड़ दोहा—१५५—पृ० ४६.

[4] वही—११३—पृ० ३४.

[5] वही—९२—पृ० २८.

[6] वही—१११—पृ० ३४.

[7] वही—११२—पृ० ३४.

रूपी हरे-भरे वृक्ष की ओर मुख मोड़े।[१] सिद्धों के सिरमौर सरहपा ने भी मन को हाथी का रूपक देते हुए उसकी मुक्ति की कामना की है। वे कहते हैं कि हाथी को बंधन में बाँध देने पर वह दसो दिशाओं में दौड़ता है, अर्थात् बंधन-मुक्त होने का प्रयास करता है। किन्तु यदि उसे बंधन से मुक्त कर स्वच्छन्द छोड़ दिया जाय तो वह स्थिर हो जाता है, अर्थात् निर्द्वन्द्व होकर विचरता है।[२] सरहपा सहज जीवन-यापन के हामी थे, वे सहजयान के महान् प्रवर्तक थे। अतः उन्हें किसी प्रकार का संयम और बंधन प्रिय नहीं था। वे तो "खाअन्ते, पोअन्ते, सूरअ रमन्ते। अलि—उल वहल हो चक्क फरन्ते" (दोहाकोश—४८; पृ० १२) के हामी थे। उनके अनुसार इसीविधि से साधक भूलोक के सिर पर पैर देकर परलोक जा सकता है। इसलिए मुनि रामसिंह और देवसेन के विचारों से सरह के विचार निश्चय ही भिन्न हैं क्योंकि उद्देश्य एक होते हुए भी पथ भिन्न है। फिर भी तीनों ने मनको हाथी का रूपक दिया है। सहज जीवन के महत्त्व को बतलाते हुए सरह ने कहा है कि जड़ मनुष्य सहज जीवन को अपना कर बंधन में बँध जाता है पर पंडित (ज्ञानी) को चित्तवृत्तियों का उससे निरोध हो जाता है और इस प्रकार वह मुक्त हो जाता है। बँधा हुआ हाथी दसो दिशाओं में दौड़ता है और बंधन मुक्त होने पर निश्चल हो जाता है।[३] मनरूपी हाथी को देवसेन और रामसिंह ने जहाँ संयम और सदाचार का पाठ पढ़ाया वहाँ सरह ने उसे सहज-उन्मुक्त भाव से विचरने को छोड़ दिया। इनकी परम्परा का पालन करते हुए कबीर ने भी मनरूपी करभ (हाथी) को वश में करने का संकल्प किया है।

सिद्धों ने अपने उद्‌गारों में वार-वार पंचेन्द्रियों की चर्चा कर उन्हें वश में करने का परामर्श दिया है। तिल्लोपाद ने अपने प्रथम पद में ही स्कंध, भूत, आयतन और इन्द्रियों की चर्चा की है।[४] विषयों में लिप्त पंचेन्द्रियाँ उनकी पैनी दृष्टि से छिपती नहीं है।[५] सरहपा कहते हैं कि जहाँ इन्द्रियाँ विलीन हो जाती हैं तथा आत्म-स्वभाव नष्ट हो जाता है वही सहजानन्द की अवस्था है।[६] आर्य देवपाद चाहते हैं कि मन में इन्द्रिय पवन नष्ट हो जाय।[७] भूसुकपाद अहेरी बनकर 'पंचजणा'

---

१. सावयधम्मदोहा—१३०—पृ० ४०.

२. बद्धो धावेइ दस दिसहिं, मुक्को णिच्च ट्ठाअ।
एमइ करहा पेक्खसहि, विवरिअ मह्यु पडिहाअ॥
—दोहाकोश—सं० राहुल साँकृत्यायन—२६—पृ० ६.

३. दोहा कोश—सं०—राहुल सांकृत्यायन—९२-९३-पृ० २२.

४. दोदा कोश—सं०—डा० वागची—१—पृ० १.

५. वही—५—पृ० १.

६. दोहाकोश—सं०—राहुल सांकृत्यायन—२९—पृ० ८.

७. चर्यागीतिकोष—३१—पृ० १०२.

का वध करते हैं जो बेधे जाने पर नलिणीवन में प्रविष्ट होकर एक मन हो जाता है।[1] किन्तु पंचेन्द्रियों के संबंध में भी संभवतः ये सिद्ध जैनाचार्यों के उद्गारों से प्रेरित हो रहे थे। रामसिंह ने लोगों को इन्द्रियों के सम्बन्ध में कतई ढीला न होने की सलाह दी है।[2] वे साधक को सम्बोधित कर कहते हैं कि तू ने न तो पाँच बैलों को रखाया और न नन्दनवन में प्रवेश किया। न अपने को जाना और न पर को। यों ही परिव्राजक वन गया है।[3] इतना ही नहीं, वे स्पष्ट रूप से कहते हैं कि हे सखि! प्रियतम को वाहर पाँच का नेह लगा हुआ है। जो छल दूसरे से मिला हुआ है उसका आगमन भी नहीं दिखता।[4] यही कारण है कि उन्होंने मन को निश्चित होने का परामर्श दिया है। निश्चित मन ही उपदेश को समझ सकता है।[5] उनके ये उद्गार वज्रयानी सिद्धों के लिए पृष्ठभूमि और प्रेरणा का काम कर रहे हैं। भूसुकपाद जिस 'पंचजणा' का वध करते हैं वह नलिणीवन में प्रवेश करता है और रामसिंह इसलिए दुःखी हैं कि साधक ने पाँच बैलों को वश में नहीं किया जिसका परिणाम यह हुआ कि वह नन्दनवन में प्रवेश न कर सका। नलिणीवन और नन्दनवन के साम्य तथा दोनों के उद्गारों की एकरूपता को कोई अस्वीकार नहीं कर सकता। हाँ, यह सही है कि सिद्धों ने पंचेन्द्रियों का उल्लेख करते समय अपनी उक्तियों पर अपनी विशिष्ट साधना और दार्शनिक विचारों का रंग चढ़ा दिया है, पर इन्द्रियों के सम्बन्ध में वे भी उतने ही सचेष्ट हैं जितने जैनाचार्य मुनि रामसिंह।

जैनाचार्यों ने पंचेन्द्रियों पर जो विचार व्यक्त किये हैं उनकी परम्परा सिद्ध साहित्य से होती हुई संतों तक पहुँची। यही कारण है कि कवीर आदि संतों ने भी यत्र-तत्र अपने उद्गारों में पाँच इन्द्रियों की चर्चा की है। कवीर अपने एक पद में भक्ति के उस बादल की चर्चा करते हैं जो चारों ओर से घिर आया है और साधक को अपनी मेंड़ सँभालना आवश्यक हो गया है। कुशल किसान वही है जो इस वरसात में फसल काटकर घर लाये। पाँच सखियों ने मिलकर भोजन वनाया जिसे मुनि और ज्ञानी खाते हैं।[6] वे अपने पिया की उस 'ऊँची अटरिया' को देखने जाते हैं जो 'पाँच-पचीस' से मिलकर वनी है और मन जिसमें चौधरी का काम करता है।[7] गौना का दिन आने पर

---

[1] चर्या गीतिकोष—२३—पृ० ७८.

[2] पाहुड़ दोहा—४३—पृ० १४.

[3] पंच वलद्द ण रक्खियहं णंदणवणु ण गओसि।
अप्पु ण जाणिउ ण वि परु विएमइ पव्वइओ सि॥
—पाहुड दोहा—४४—पृ० १४.

[4] वही—४५—पृ० १४.

[5] वही—४६—पृ० १४.

[6] कवीरवचनावली—१६५ पु० २३३.

[7] वही—१६८, पृ० २३२.

सजनी 'हुलास' से भर उठती है। उसे 'पाँच भीट के पोखरा' को पार करना है जिसमें दस द्वार हैं। मुसीबत तो यह है कि 'पाँच सखी' बैरिन हो गई हैं। अब वह पार उतरे तो कैसे ?[१] कवीर यह अच्छी तरह जानते हैं कि एक दिन राजा-रानी, योगी आदि सबको इस दुनिया से कूच करना है। उस परलोक में पाप-पुण्य की हाट लगी है। उस हाट को देखने के लिए पाँचों सखियाँ आई हैं जो एक से एक सयानी हैं।[२]

सिद्धों ने अपनी साधना के प्रसंग में हठयोग का सहारा लिया है। यही कारण है कि वे इड़ा-पिंगला और सुषुम्ना की चर्चा यत्र-तत्र करते हैं। हठयोग के इन प्रमुख तीन अंगों को चंद्र; वाम-दाहिन; रवि-शशि आदि नामों से भी संबोधित किया गया है। शांतिपाद 'वाम-दाहिण' को छोड़कर चलना चाहते हैं[३]। अर्थात् वे इड़ा और पिंगला को वर्जित कर सुषुम्नारूपी वास्तविक मार्ग का अनुसरण कर सहस्रार तक पहुँचना चाहते हैं। सरहपा भी अपनी साधना के प्रसंग में 'वाम-दाहिण' को नहीं भूलते हैं।[४] सरह कहते हैं कि जो साधक चंद्र-सूर्य को घोल देता है वह अनुत्तर में प्रविष्ट होता है। यही सकल निगूढ़ ज्ञान है। इस सहज स्वभाव को मूढ़ नहीं जानते।[५] भला जिसने चन्द्र-सूर्य को एक कर दिया उसे काल क्या कर सकता है ?[६] काह्नपा कहते हैं कि जिस साधक ने पवन-गमन के मार्ग अर्थात् सुषुम्ना में ताला लगा दिया उसने अंधकार में दीपक प्रकाश भर दिया।[७] ध्यानपूर्वक विचार करने पर ज्ञात होता है कि इस क्षेत्र में भी जैनाचार्य मार्गदर्शन का काम कर रहे हैं। रामसिंह ने भी हठयोग के इन अंगों का उल्लेख अपने उद्गारों में किया है। ये कहते हैं कि वायीं ओर ग्राम वसाया और दाहिनी ओर भी किन्तु मध्य को तू ने सूना रखा। हे योगी, वहाँ एक ओर ग्राम वसा।[८]

कबीर आदि संतों ने भी हठयोग की इस प्रक्रिया को अपनाया है। यत्र-तत्र अपने उद्गारों में ये इड़ा-पिंगला; सुषुम्ना; सहस्रार; अष्टकमल आदि का उल्लेख करते हैं। सहस्रार में पहुँचने पर जब वे कहते हैं कि आसमान गरज रहा

---

१. वही—१७५, पृ० २३४.

२. वही—२११, पृ० २४७.

३. चर्यागीतिकोष—१५, पृ० ५१.

४. वाम दाहिण जो खाल विखला।
सरह भणइ वापा उजुवाट भइला ॥—चर्या गीतिकोष—३२, पृ० १०५.

५. दोहाकोश - सं०—राहुल सांकृत्यायन—३५, पृ० १०

६. दोहाकोश— सं०—डॉ० बागची—संकीर्ण दोहा संग्रह—१, पृ० ३२.

७. वही—२२—पृ० २६.

८. वामिय किय अरू दाहिणीय मज्झइं वहइ णिराम।
तहिं गामडा जु जो गवइ अवर वसावइ गाम ॥
—पाहुड़ दोहा—१८१, पृ० ५४.

है और भक्ति के बादल चारों ओर घुमड़ रहे हैं; चारों ओर विजली चमक रही है और दास कवीर भीग रहे हैं तो लगता है मानो वे हठयोग की साधना के अभ्यासी हैं और उनके ये उद्‌गार सिद्धावस्था के हैं।[1] संत कवीर ने 'सुन्न-मंडल' में अपना घर वनाया है जहाँ मधुर वाद्य-ध्वनि हो रही है।[2] सिद्धावस्था में पहुँचकर कवीर पुकार उठते हैं--रस गगन गुफा में अजर करे··· (क. व.—पृ.--१७९)। फिर तो उस स्थिति में पहुँचने पर युग-युग की प्यास बुझ जाती है और कर्म, भ्रम आदि व्याधियाँ टल जाती हैं। वे अपने पिया की उस ऊँची अटारी को देखने जाते हैं जिसमें चाँद-सूर्य के समान दिया जल रहा है और वीच में 'डगरिया' है।[3] स्पष्ट ही यहाँ इड़ा·पिंगला और सुषुम्ना की ओर संकेत किया गया है। कवीर उस स्थान पर पहुँचते हैं जहाँ ऋतुराज वसंत खेलता है और 'अनहद वाजा' वजता है। वहाँ चारों ओर ज्योंति की धारा वहती है जिसे विरले ही लोग पार कर पाते हैं।[4] कवींर उस 'झीनी·झीनी' चादर की वात करते हैं जिसे सुर, नर, मुनि आदि सभी ओढ़ते हैं। इस चादर को बुनने में इंगला और पिंगला ने ताना-भरनी का काम किया और सुषुम्ना रूपी तार से यह वुनी गई। अष्टकमल, पाँच तत्त्व और तीन गुणों से यह चादर युक्त है। शरीर रूपी इस चादर को सवने ओढ़ा और गंदा किया। तारीफ है कवीर की जिन्होंने इस चादर को ज्यों का त्यों उतार कर रख दिया। यह चादर कुछ भी मैंली न हुई।[5]

भक्तों ने भिन्न प्रकार से परमात्मा को प्राप्त करने की चेष्टा की है। साध्य एक ही है पर साधन अनेक हैं। भिन्न युगों में इस एक ही लक्ष्य तक पहुँचने के लिए तरह-तरह के साधनों का उपयोग किया गया है। जहाँ स्वामी तथा सखा के रूप में उस परमात्मा को साधकों ने देखा है वहाँ प्रेमी और प्रियतम के रूप में भी उसे देखा गया है। ऐसी स्थिति में आत्मा को प्रेयसी और परमात्मा को प्रेमी या नायक मानकर माधुर्य भाव की भक्ति प्रदर्शित की जाती है। प्रेमो और प्रेयसी का यह रूपक वड़ा प्यारा है और प्रारम्भ से ही इसकी धारा आती रही है। स्त्री और पुरुष का प्रेम चिरंतन है और इसी प्रेम की आत्मा और परमात्मा के वीच स्थापित किया गया है। इस क्षेत्र में भी मुनि रामसिंह पथ प्रदर्शन का कार्य कर रहे हैं। हम जानते है कि रामसिंह जैन धर्मोपासक हैं। जैन साधू स्त्री-पुरुष के बीच प्रेम के रूपक को पसंद नही करते क्योंकि अपनी साधना में वे किसी प्रकार की ढिलाई नहीं आने देना चाहते। चाहे वह स्त्री-पुरुष के प्रेम का ही रूपक क्यों न हो, पर जैन मुनियों को वह उतना ग्राह्य नहीं हो सकता क्योंकि उनकी साधना पाँच महाव्रतों पर निर्भर है। फिर भो जव भक्ति के रंग में वे रंग गए थे तो इस ओर से एक वारगी ही आँख मूँद लेना उनके लिए सरल

---

[1] कवीरवचनावली—६२, पृ० ९९.

[2] वही—६६, पृ० ९९.

[3] वही—१६८, पृ० २३२.

[4] कवीर—डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी—परिशिष्ट—१५, पृ० २४१.

[5] कबीरवचनावली—२२३, पृ० २५१.

नहीं था। यही कारण है कि रामसिंह ने 'पाहुड़ दोहा' में माधुर्य भाव की भक्ति का संकेत किया है हालाँकि उनकी आवाज खुलकर नहीं निखरी है। देह और आत्मा का संयोग वे प्रेयसी और प्रेमी के रूप में करते हैं और आगे जाकर यही रूपक आत्मा-परमात्मा के बीच माधुर्यभाव को भक्ति के रूप में विकसित हुआ। उनके उद्‌गारों में भी आत्मा और परमात्मा के बीच प्रेयसी और प्रेमी के रूपक का आभास मिलता है। वे उस निर्लक्षण, स्त्री-वहिष्कृत और अकुलीन को अपने मन में वसाते हैं। उस प्रियतम के कारण जो माहुर उन्हें मिली उससे उनका इन्द्रियांग सुशोभित हो गया।[1] पुनः वे कहते हैं—"मैं सगुण हूँ और प्रिय निर्गुण, निर्लक्षण और निःसंग है। एक ही अंग-रूपी अंग अर्थात् कोठे में बसने पर भी अंग से अंग नहीं मिल पाया"।[2] रामसिंह के इन उद्‌गारों से पता चलता है कि आत्मा-परमात्मा के बीच दाम्पत्य प्रेम से भी वे अच्छी तरह परिचित थे। इस क्षेत्र में वे सिद्धों और संतों को राह दिखाते दीख पड़ते हैं। इसी वात को स्पष्ट करते हुए डा० हीरालाल जैन का विचार है कि 'ग्रन्थकार ने कुछ दोहों में देह और आत्मा के संयोग का प्रेयसी और प्रेमी के रूपक में वर्णन किया है। यह शैली पीछे हिन्दी कविता में वहुत लोकप्रिय हो गई और भक्त और आराध्य का प्रेयसी और प्रेमी के रूपक में वहुत वर्णन हुआ है।[3]

जैनाचार्य का प्रेमी-प्रेयसी का भाव ही वज्रयान में सहज साधना के रूप में फूटा। वौद्ध धर्म की कठोर और कष्टकर साधना वज्रयानी सिद्धों की सहज साधना में अपने चरम विकास को प्राप्त हुई। इस प्रकार अन्यान्य क्षेत्रों की भाँति माधुर्यभाव के क्षेत्र में भी सिद्ध जैनाचार्य से प्रभावित और अनुप्राणित दीख पड़ते हैं। रामसिंह ने देह और आत्मा का संयोग प्रेमी और प्रेयसी के रूप में किया और सिद्धों ने अपनी महामुद्रा के साथ प्रणय-संबंध स्थापित किया तथा खुलकर केलि की। यह सही है कि सिद्धों का प्रेम भी आध्यात्मिक ही है तथा महाप्रज्ञा ही उनके लिए डोंवी; चांडाली; 'नारामणी' आदि भिन्न प्रकार की नायिकाओं के रूप में उपस्थित हुई हैं। महाप्रज्ञा और उपाय का संयोग ही उन्होंने स्त्री और पुरुष के प्रणय-संबंध के रूप में व्यक्त किया है। यहाँ यह कह देना आवश्यक है कि यद्यपि सिद्धों ने अपनी सहज साधना का आध्यात्मिक स्वरूप वनाये रखना चाहा है तथापि उनमें स्थान-स्थान पर भौतिक प्रेम और शारीरिक संबंधों की गंध मिलती है। ऊँचे-ऊँचे पर्वत पर बैठी उस शवर वालिका के प्रति सरह प्रणय निवेदन करते हैं जिसके गले में गुंजों की माला पड़ी है। इस गीत में सरह उन्मत्त, पागल शवर के रूप में आते हैं जो शवरी के साथ

---

[1] पाहुड़ दोहा—९९, पृ० ३०

[2] हउं सगुणी पिउ णिग्गुणउ णिल्लक्खणु णीसंगु।
एकहिं अंगि वसंतयहं मिलिउ ण अंगहिं अंगु॥
—वही—१००, पृ० ३०

[3] वही—भूमिका, पृ० १६.

केलि करने को विकल हैं; महासुख की सेज पर महासुख रूपी कपूर खाने को पागल है।[1] इस गीत में चाहे जो भी आध्यात्मिक भाव निहित हो पर शारीरिक संबंध की गंध प्रकट हो ही जाती है। कृष्णपाद वाजे-गाजे और पूरी सज-धज के साथ डोंवी को व्याहने के लिए चलते हैं। वे डोंवी का साथ क्षण भर के लिए नहीं छोड़ना चाहते।[2] कृष्णवज्रपाद डोंवी के लिए न केवल सब कुछ करने को तैयार हैं वरन् उसके लिए ये पूरे कापालिक वन जाते हैं।[3] कान्हपाद उस डोंवी को संग करने के लिए बुलाते हैं जो नगर के वाहर अपनी कुटिया वनाकर रहती है और जिसे ब्राह्मण का लड़का छू-छूकर भाग जाता है।[4] किन्तु वह डोंवी कोई साधारण स्त्री न होकर महाप्रज्ञा है जो चौंसठ दल वाले कमल पर नाचती है।[5] गुंडरीपाद अपनी योगिनी के विना क्षण भर भी जीवित नहीं रह सकते। वे उसका मुख चूमकर कमलरस पीना चाहते हैं। पर यह योगिनी कोई सामान्य योगिनी नहीं है और न ही उसके साथ केलि करने पर कोई साधारण आनन्द मिलता है। वह अनुपम और अनुत्तर आनन्द देती है। वह वहाँ रहती है जहाँ सूर्य और चंद्र पंखा झलते हैं तथा सास को मार कर उसे प्राप्त किया जा सकता है।[6] अतः यद्यपि सिद्धों ने खाने-पीने और केलि करने का उपदेश दिया है[7] तथापि उनका उद्देश्य किसी साधारण स्त्री के साथ काम-क्रीड़ा करना नहीं था। यह सही है कि प्रायः प्रत्येक सिद्ध ने किसी न किसी स्त्री को महामुद्रा के रूप में अपनाया था पर वह उसकी आध्यात्मिक साधना में हाथ बँटाती थी। सिद्ध और उनको महामुद्रा मानो महाप्रज्ञा और उपाय की सांसारिक अभिव्यक्ति मात्र हों। जो परमपद ध्यान से परे हैं उसकी प्राप्ति के लिए ध्यान करने से क्या लाभ? जो अवाच्य है उसका वर्णन नहीं हो सकता। सारा संसार भवसमुद्र में वहा जा रहा है मगर अपने सहज स्वभाव को वही नहीं पहचानता।[8]

इस प्रकार हमने देखा कि मुनि रामसिंह ने प्रेमी और प्रेयसी के जिस रूपक का आदर्श प्रस्तुत किया उसका अनुसरण और अनुकरण सिद्ध साहित्य में किया गया। यद्यपि कहीं-कहीं सिद्धों का प्रेम निवेदन लौकिक प्रणय निवेदन की

---

१. चर्या गीतिकोष—२८, पृ० ९२.

२. वही—१९—पृ०—६४.

३. वही—१८—पृ०—६१.

४. वही—१०—पृ०—३३.

५. वही—१०—पृ०—३३.

६. जोइनि तँइ बिनु सणहिं न जीवमि। तो मुह चुम्बी कमलरस पीवमि॥

× × × ×

सासु घरे घालि कोंचाताल चान्द सुज्ज वेणि पंखा पाल॥
—चर्या गीतिकोष—४—पृ० १२

७. दोहाकोश—सं० राहुल सांकृत्यायन—४८—पृ०—१२

८. वही—४२—पृ०—१०

गंध लिए है फिर भी उनका लक्ष्य आध्यात्मिक ही था, इससे इन्कार नहीं किया जा सकता। प्रेम तथा स्त्री-पुरुष के सम्वन्धों की वार-वार चर्चा सिद्धों के उद्‌गारों में हुई है। काह्नपा तो खुलकर कहते हैं कि मंत्र-तंत्र के पचड़े में न पड़ो। अपनी गृहणी के साथ केलि करो। भला जव तक तुम अपनी गृहणी के साथ केलि न करोगे तव तक क्या पंचवण में विहार कर सकोगे ?[1] सरहपा ने घर ही में रहकर अपनी योगिनी के साथ रमण करने की सलाह दी है।[2] अतः यह स्पष्ट है कि 'पाहुड़ दोहा' में व्यक्त प्रेमी और प्रेयसी के भाव को ही वज्रयानी सिद्धों ने विकसित और पल्लिवत किया हालाँकि इसका स्वरूप उनके साहित्य में काल, परिस्थिति और साधना के स्वरूप को विशिष्टता के कारण कुछ परिवर्तित हो गया। सिद्धों ने उसी भाव को अपने उद्‌देश्य के अनुसार अपने उद्‌गारों में एक नए रूप में ढाला है। फिर भी प्रेमी-प्रेयसी तथा प्रेम का भाव (जो मूल है) वना रहा।

सिद्धों ने प्रेमी और प्रेयसी के जिस प्रेम-सम्वन्ध को सहज साधना तथा प्रज्ञा और उपाय के प्रणय-सम्वन्ध के रूप में अपनाया उसे ही कवीर आदि संतों ने माधुर्यभाव की भक्ति के रूप में स्वीकार किया। रामसिंह ने देह और आत्मा के बीच प्रेमी और प्रेयसी का सम्वन्ध देखा और कवीर ने आत्मा-परमात्मा के सम्बन्ध को पति-पत्नी तथा प्रेमी-प्रेयसी के बीच प्रणय-सम्वन्ध के रूप में प्रकट किया है। प्रेमी और प्रेयसी जव मिलते हैं तो सुख में विभोर हो जाते हैं और जव विछड़ते हैं तो विकल होकर पुकार उठते हैं। यही हाल कवीर का है। आत्मा जव परमात्मा के साथ मिलकर एक हो जाती है तव कवीर अपनी सखियों को मंगल गीत गाने को कहते हैं क्योंकि उनके घर 'राजाराम भरतार' आए हैं।[3] वे खुलकर कहते हैं कि हरि मेरा पिया है और मैं उसकी बहुरिया हूँ। प्रेयसी प्रेमी को पुकारती है—हे वालम! मेरे घर आओ। तुम्हारे बिना मेरी देह दुःखी है। सव कोई मुझे तुम्हारी नारी (पत्नी) कहते हैं पर मुझे संदेह है क्योंकि जव तक एक सेज पर पति-पत्नी सोयें नहीं तव तक दोनों में स्नेह कैसा ?[4] किन्तु यह किसी साधारण स्त्री-पुरुष का प्रेम नहीं है। कवीर उस अभिनाशी दुलहा को खोजते हैं जो भक्तों का रखवाला है। उसी परमात्मा से यह जीव उत्पन्न हुआ और उसी के लिए वह प्यासा रट लगा रहा है।[5] कवीर उस

---

१. एक्कु ण किज्जइ मन्त ण तन्त। णिअ घरिणि लइ केलि करन्त॥
णिअ घरे घरिणि जाव ण मज्जइ। ताव कि पंचवण विहरिज्जइ॥
—दोहा कोश—सं०—डॉ० वागची—२८—पृ०—२७

२. दोहा०—सं०—डॉ० वागची—८५—पृ०—२०

३. कबीरवचनावली—९८—पृ०—२१०

४. वही—१००—पृ०—२१०

५. अबिनासी दुलहा कब मिलि हौं, भक्तन के रछपाल।
जल उपजी जल ही सों नेहा, रटत पियास पियास॥
—वही—१०७—पृ०—२१२

नायिका का पार्ट अदा करते हैं जो अपने प्रियतम के साथ समागम के लिए विकल हो गई है तथा जो उससे 'फूलन सेज' पर चलने का आतुर आग्रह करती है।[1] ऐसी 'वलमासी' नायिका अपने पिया की 'ऊँची अटरिया' देखने चलती है जिस में 'जरद की किनरिया' तथा 'नामकी की डोरिया' लगी है। उसमें चाँद-सूर्य का दिया जलता है। यह ऐसी अटारी है जिसमें पंचेन्द्रियाँ चौधरी का काम करती हैं और जिसमें दस दरवाजे हैं।[2] समान्य जीवन में स्त्रियाँ गौने के दिन की बाट बड़ी बेसब्री से जोहती हैं। अन्त में जव गौने का दिन आता है तव वह खुशी के मारे फूली नहीं समाती है। आत्मा भी वड़ी बेतावी से परमात्मा से मिलने की प्रतीक्षा करती है। गौना का दिन आया है और कवीर 'हुलास' से भर गए हैं। यहाँ 'हुलास' में जो बेतकल्लुफी है वह 'उल्लास' में नहीं मिल सकती। प्रेयसी के जीवन में आखिर वह क्षण आ ही गया जव वह अपने प्रियतम से मिलेगी। किन्तु उसकी डोली को उस तालाव से होकर गुजरना है जिसमें पाँच भीट और दस दरवाजे हैं। पाँचो सखियाँ बैरिन हो गई हैं। उसके चंदन की डोली में चार कहार लगे हैं। कवीर लोगों को आगाह करते हुए कहते हैं कि इस संसार में जो 'नरम-गरम' सौदा उन्हें करना है वह कर लें क्योंकि आगे फिर मौका नहीं मिलेगा।[3] और जव कठिन प्रतीक्षा के वाद पिया से उसकी प्रेयसी मिल जाती है तो मस्त होकर पुकार उठती है—'ये अँखियाँ अलसानी, पिया हो सेज चलो' (क०व०—१७३—पृ०—२३४)। 'वलमासी' नायिका की आँखों का अलसाना सहज स्वाभाविक है। वह उस पतंग की ओर इशारा करती है जो खंभे से लग कर झूल रही है तथा फूलों की वह 'सेज' अपने पिया को दिखाती है जो उसके विना कुम्हला रही है। मगर साथ ही 'ननद जिठानी' (माया) को भी नहीं भूलती जो सतत जागरुक है। मायके में तो नायिका को चार दिन खेलना है। फिर तो ससुराल से बुलावा आयेगा ही।[4] इसलिए कवीर का परामर्श यही है कि 'साईं मिलन' के लिए 'जतन' करना चाहिए। उसे पिया के उस महल में जाना होगा जहाँ फूलों की सेज लगी है। उस महल में लगे ताले को खोलने की कुञ्जी कवीर ने निर्भय हो कर वता दी।[5]

किन्तु मनुष्य के जीवन में सुख के साथ दुःख और मिलन के साथ विछोह भी हुआ है। अतः आत्मा रूपी प्रेयसी के जीवन में वह घड़ी भी आती है जव वह परमात्मा रूपी प्रियतम से बिछुड़ जाती है और तव चकवी की तरह दाढ़ मारकर रो उठती है। विरहिणी नायिका को न रात में चैन है और न दिन में। वह तड़प-तड़प कर रात विताती है। भला अकेली सेज पर सोना कोई

---

[1] कवीरवचनावली—१७३—पृ०—२३४

[2] वही—१६८—पृ०—२३२

[3] वही—१७५—पृ०—२३४

[4] वही—१७६—पृ०—२३५

[5] कवीरवचनावली—१७८—पृ० —२३५

सोना है ? तनमन रहँट जैसा पिया मिलन की आशा में डोलता रहता है। प्रिय का पथ देखते-देखते आँख थक गई फिर भी उस बेरहमने सुधि न ली। विरहिणी की पीड़ा जब जोर मारती है तब वह अपने प्रिय को पुकार उठती है।[1] मैथिल कोकिल विद्यापति ने भी तो विरह की अवस्था में अपने उन नयनों की ओर संकेत किया है जो प्रिय का पथ निहारते-निहारते फेया (फेनिल) गई हैं मगर हरि अब भी नहीं आये[2] और उधर प्रेम दिवानी मीरा की आँखें प्रिय के दर्शन के बिना दुखने लगी हैं। इस कारण वह उस 'दुःखमेटन' को पुकारती है।[3] यहाँ आँखों के दुखने में सहज स्वाभाविकता है। बहुत देर तक किसी की बाट जोहने पर ऐसा होता ही है। कबीर पिया मिलन की आशा में कब से खड़े हैं। आत्मा रूपी प्रेयसी के पाँव ठहरते नहीं हैं और वह रह-रहकर गिर पड़ती है।[4] बालम के बिना पगली नायिका की 'देह' दुखी है इसलिए वह अपने प्रियतम को पुकारती है[5]। विरहिणी अपने प्रिय के नाम की माला जपती रहती है। नाम रटते-रटते उसकी जीभ में छाला पड़ गया है और प्रिय का पथ निहारते-निहारते उसके आँखों में झाईं पड़ गई है।[6] प्रियतम के बिना प्रेयसी रह ही कैसे सकती है ? भला कहीं पानी के बिना मछली रहती है।[7]

जैनाचार्यों से अधिकांश वज्रयानी सिद्धों ने जिस परम्परा को ग्रहण किया उसका अनुसरण और अनुकरण एक ओर जहाँ ज्ञानाश्रयी शाखा के संत कवि कबीर, दादू, रैंदास आदि ने किया वहाँ प्रेममार्गी शाखा के प्रमुख सूफी संत कवि जायसी ने भी उसका सफल निर्वाह किया है। सूफी संत खंडकाव्य और महाकाव्य के प्रेमी थे। भारतीय कथानक को फारसी ढंग पर वे काव्यबद्ध करते थे। हिन्दू जीवन की लोककथाओं को जायसी आदि संतों ने फारसी मसनवी की शैली में रूपकात्मक ढंग से लिखा है। यही कारण है कि वे लौकिक प्रेम कहानियाँ

---

[1] तलफै बिन बालम मोर जिया।
दिन नहिं चैन रात नहिं निदिया तलफ-तलफ के भोर किया ॥
× × ×
नैन थकित भए पंथ न सूझै साइं बेदरदी सुध न लिया।
कहत कबीर सुनो भाई साधो हरो पीर दुःख जोर किया ॥
—वही—१०९—पृ०—२१३

[2] सौ गीत विद्यापति के—७८—पृ०—९१

[3] मीर बाई की पदावली—१८३—पृ०—३९२

[4] कबीरवचनावली—११०—पृ०—२१३

[5] वही —१००—पृ०—२१०

[6] अखियाँ तो झाँइ परी पंथ निहार निहार।
जीहड़िया छाला परा नाम पुकार पुकार ॥
कबीरवचनावली—१५३, पृ० १०७.

[7] वही, १५२, पृ० १०७.

दुहरा अर्थ रखती हैं। वस्तुतः लौकिक प्रेमकाव्य के माध्यम से उन्होंने अलौकिक प्रेम का प्रदर्शन किया है। ऊपर से देखने पर उनके काव्य लौकिक प्रेमकाव्य हैं जहाँ प्रेम और विरह की धाराएँ हिलोरें ले रही हैं किन्तु वस्तुतः उनमें आत्मा और परमात्मा के मिलन और विद्रोह की कहानी अंकित है। जायसी के "पदमावत" में चित्तौड़ के राजा रत्नसेन और सिंहल की राजकुमारी पद्मावती के उद्दाम प्रेम और विरह की गाथा गाई गई है जहाँ हिरामन तोता माध्यम का काम करता है और नागमती एक आदर्श भारतीय गृहणी के रूप में उपस्थित होती है। इस महाकाव्य में महाकाव्य के सभी गुण, सर्गवद्धता, प्रकृति और दृश्यों का वर्णन; चरित्र-चित्रण आदि वर्तमान हैं। किन्तु काव्य के अंत में जायसी ने जो कुंजी दी है उससे भ्रम का निवारण हो जाता है। जायसी ने यह स्पष्ट कर दिया है कि राजा रत्नसेन आत्मा है, पद्मावती परमात्मा, तोता दूत, वादशाह अलाउद्दीन माया और रानी नागमती दुनिया-धंधा तथा राघव शैतान। चौदहो भुवन तो मनुष्य को इसो शरीर के भीतर हैं। चित्तौड़ तन है और सिंहल उसमें वसने वाला हृदय।[1] कुतवन ने "मृगावती" में "चंद्रनगर के राजा—गणपति देव के राजकुमार और कंचन नगर के राजा—रूप मुरार की कन्या मृगावती के प्रेम की कथा" लिखी है।[2] इतना ही नहीं, जायसी ने अपने पूर्व की लिखी प्रेम कहानियों का स्पष्ट रूप से उल्लेख करते हुए प्रेमियों का दृष्टान्त दिया है।[3] इस प्रकार हमने देखा कि देह और आत्मा के वीच प्रेमी और प्रेयसो के जिस भाव की कल्पना मुनि रामसिंह ने की उस भाव की परम्परा वज्रयानी सिद्धों और कबीर, जायसी आदि संतों में अवाध गति से चलती रही। हाँ, यह सही है कि संत साहिन्य में आकर उस परम्परा का पूर्ण विकास हुआ।

गुरु के महत्व को प्रत्येक साहित्य में स्वीकार किया गया है। विशेषकर संतों और विचारकों ने तो गुरु को सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण स्थान दिया है क्योंकि विना गुरु के ज्ञान हो ही नहीं सकता। जैनाचार्य मुनि देवसेन स्वयं एक संत साधक थे अतः उन्होंने भी गुरु के महत्त्व को भली भाँति पहचाना था। उनके विचार में गुरु के द्वारा उपदिष्ट मार्ग पर चलकर मनुष्य शिवपुर को जाते हैं।

---

[1] मैं एहि अरथ पंडितन्ह बूझ। कहा कि हम्ह किछु और न सूझ॥
चौदह भुवन जो तर उपराहीं। ते सब मानुष के घर माहीं॥
तन चितउर, मनराजा कीन्हा। हिय सिंघल, बुधि पदमिनि चीन्हा॥
गुरु सुआ जेइ पंथ देखावा। बिनु गुरु जगत को निरगुन पावा?॥
नागमती यह दुनिया-धंधा। बाँचा सोइ न एहि चित बंधा॥
राघव दूत सोई सैतानू। माया अलाउदीन सुलतानू॥
प्रेम-कथा एहि भाँति विचारहु। बूझि लेहु जौ बूझै पारहु॥
—पदमावत—पृ०—३४१

[2] राजकुंवर कंचनपुर गएऊ। मिरगावती कहँ जीगी भयऊ॥
—वही—भूमिका—पृ०—४.

[3] —वही—,,पृ०—४.

गुरु के विना ये वनचर और चोरों के पिंड में पड़ जाते हैं।[१] किन्तु इसके लिए गुरु भी योग्य होना चाहिए। सच्चा गुरु उनके विचार में वही है जिसमें संयम, शौच और तप है क्योंकि दाह, छेद और कशघात के योग्य ही उत्तम कंचन होता है।[२] सरहपा आदि वज्रयानी सिद्धों ने भी गुरु के महत्त्व को स्वीकार किया है। सरह का कहना है कि जिसने गुरु के वचनरूपी अमृत को न पिया वह शास्त्रों के मरुस्थल में प्यासा ही मर गया।[३] तिलोपा कहते हैं कि आवागमन के जिस सत्य को कोई नहीं जानता वह गुरु के उपदेश से हृदय में समा जाता है अर्थात् गुरु के उपदेश से साधक उसे जान सकता है।[४] सरह का तो स्पष्ट विचार है कि यदि गुरु वतला दे तो मनुष्य सव कुछ जान सकता है। स्वयं अपनी वाणी से मोक्ष नहीं पाया जा सकता।[५] कवीर आदि संत भी गुरु के महत्त्व से परिचित थे और वे भी इस परम्परा का पालन करते दीख पड़ते हैं। कवीर गुरु का गुण गाते-गाते अघाते नहीं हैं। शिष्य यदि कपड़ा है तो गुरु वह धोवी है जो शिष्यरूपी वस्त्र को ध्यान की शिला पर धोकर इतना साफ कर देता है कि उसमें से "अपार जोति" निकलने लगती है।[६] शिष्य वह कुंभ है जो गुरुरूपी कुम्हार के हाथों तैयार हुआ है। एक कुशल कुम्हार की भाँति गुरु उपदेशों की चोट दे देकर उसकी बुराई को दूर कर देता है।[७] तभी तो जो विधाता नहीं कर सकता उसे गुरु करके दिखा देता है।[८] यही कारण है कि कवीर की दृष्टि में गोविन्द से श्रेष्ठ गुरु ही है क्योंकि गुरु ही गोविन्द तक पहुँचाने का उपाय साधक को वतलाता है।[९] भला उस गुरु की वलिहारी क्यों न हो जिसने साधक को मनुष्य से देवता वना दिया।[१०] तुलसीदास जव कहते हैं कि "विन गुरु होहिं कि ग्यान"[११] तो गुरु के प्रति यही आस्था उनकी इस उक्ति में ध्वनित होती है।

लोकोक्तियों और सूक्तियों के क्षेत्र में भी विचारों की यही समानता जैनाचार्यों, सिद्धों और संतों में पाई जाती है। एक साधारण कहावत है कि जो जैसा करता है वह वैसा फल पाता है। नीम का पौधा लगाने से नीम ही फलेगा, आम नहीं। आचार्य देवसेन कहते हैं कि मनुष्य पाप करता है और

---

[१] सावयधम्म दोहा—८—पृ० ५.

[२] वही—७—पृ० ५.

[३] दोहाकोश—सं०—राहुल सांकृत्यायन—४४—पृ० १२.

[४] दोहाकोश - सं०—डॉ० बागची—३१—पृ० ४.

[५] दोहाकोश—सं०—राहुल सांकृत्यायन—७०, पृ० १६.

[६] कबीरवचनावली—३०६—पृ० १२०

[७] वही—३०७—पृ०—१२०

[८] वही—३१२—पृ०—१२०

[९] वही—३००—पृ०—११९

[१०] वही—३०१—पृ०—११९

[११] रामचरितमानस—उत्तरकांड—सोरठा—८९—पृ०—९५०

सुख चाहता है, पर यह स्वप्न में भी नहीं होता। माईफल और नीम बोने से क्या कोई आम चख सकता है ?[1] इसी भाव को अपनाते हुए कबीर का कहना है कि जो तुम्हारे लिए काँटा बुनता हो उसके लिए तू फूल का बीज लगा क्योंकि तब तुम्हें फूल प्राप्त होगा और काँटा बुननेवाले को काँटा।[2]

किन्तु जैनाचार्य मुनि रामसिंह और दिवसेन की रचनाओं को सम्पूर्ण सिद्ध साहित्य की पृष्ठभूमि के रूप में देखना बहुत दूर तक सही नहीं होगा क्योंकि ये जैनाचार्य सिद्धों के प्रायः समकालीन थे। निश्चय ही कुछ सिद्धों से इन जैनाचार्यों का समय पहले है क्योंकि सिद्धों की चौरासी संख्या आठवीं से बारहवीं शती के बीच पूरी हुई। पर कुल मिलाकर उन्हें समसामयिक ही मानना अधिक उपयुक्त होगा। संभव है दोनों ने किसी समान स्रोत से प्रेरणा ग्रहण की हों। विचारों और उक्तियों के अद्‌भुत साम्य को देखते हुए यह धारणा और भी पुष्ट होती है। इतिहास इस बात का साक्षी है कि भिन्न विचारकों ने किसी समान स्रोत से प्रेरणा, विचार और सामग्री को ग्रहण कर उन्हें अपने ढंग से अभिव्यक्त किया है। अतः सिद्ध साहित्य में व्यक्त विचारों और उसके विद्रोहात्मक स्वरूप के मूल स्रोत को ढूँढते हुए हमें प्राचीन भारतीय धार्मिक साहित्य तक पहुँचना पड़ता है। इस मूल स्रोत या पृष्ठभूमि की खोज करते हुए जब हम संहिता और ब्राह्मण; आरण्यक और उपनिषद् को देखते हैं तो पता चलता है कि सहजयान की आत्मा और स्वरूप तथा उसकी आलोचनात्मक प्रवृत्ति एक प्राचीन परंपरा की देन है। भारतीय धर्म साहित्य में निहित विचार ही सहजिया सम्प्रदाय में पाए जाते हैं और उन्हीं विचारों को सहजिया सिद्धों ने एक नया आवरण और स्वर देकर उपस्थित किया है। आलोचना की यह प्रवृत्ति 'धम्मपद', 'सुत्तनिपात' आदि प्राचीन पालि ग्रंथों में भी दीख पड़ती है। पुरातन काल के विभिन्न सम्प्रदायों में निहित आलोचना और विद्रोह का स्वर इस प्रकार के हिन्दी साहित्य में घुल-मिलकर एक हो गया है।[3] अतः सिद्ध साहित्य के मूल स्रोत तक पहुँचने के लिए हमें प्राचीन धार्मिक साहित्य और दार्शनिक विचारों की ओर मुड़ना होगा।

भारतीय धर्म और दर्शन के इतिहास में आलोचना और विधर्मता (heterodoxy) का प्राचीनतम उदाहरण आरण्यक और उपनिषद् में मिलता है। इसके विपरीत संहिता और ब्राह्मण का धर्म व्यावहारिक रूप में मुख्यतया पूजा-पाठ, उत्सव-समारोह, क्रियाकांड और बलि (पशुबलि) आदि की भावना से ओतप्रोत था। यद्यपि ये सभी क्रियाकांड किसी देवता विशेष या भिन्न देवताओं के प्रति किए जाते थे तथापि ये उन देवताओं और अर्चना करनेवाले व्यक्ति के बीच कोई व्यक्तिगत सम्बन्ध नहीं स्थापित करते थे। इन क्रिया-कलापों में कर्मकांड और बलि के तरीकों का हर प्रकार से सही होना अत्यावश्यक था।

---

[1] सावयधम्मदोहा—सं०—डॉ० हीरालाल जैन—१६०—पृ०—४८.

[2] कबीरवचनावली—४४७—पृ०—१३१.

[3] औब्सक्योर रेलिजस कल्ट्स—डॉ० शशिभूषणदास गुप्त—पृ०—६१.

वस्तुतः कर्मकांड और वलि का परिणाम देवता की इच्छा पर निर्भर नहीं करता था। देवता की इच्छा अपने आप काम नहीं कर सकती थो। इसके लिए विविध-विधानों की सही पद्धति को अपनाना आवश्यक था। किन्तु संहिता और ब्राह्मण के युग से चलकर जव हम आरण्यक और उपनिषद् के युग में पहुँचते हैं तो धर्म के मूलभूत सिद्धान्तों में एक वड़ा परिवर्तन दीख पड़ता है।[1] यद्यपि संहिता और ब्राह्मणों में एकेश्वरवाद की झलक मिलने लगी थी। तथापि उनके मंत्रों और यान्त्रिक क्रिया-कलापों में सर्वप्रभुतासंपन्न ब्रह्म का दर्शन कहीं नहीं होता। कुछ ब्राह्मण ग्रन्थों में छिटफुट रूप में ब्रह्मा की जो कल्पना मिलती है उसे ठोस आधार आरण्यक और उपनिषद में ही मिला। इनमें जव ब्रह्मा—एक सर्वशक्तिमान सत्ता की स्थापना हो गई तव यज्ञ और कर्मकांड धर्म के प्रधान अंग और लक्ष्य नहीं रह गए। जिज्ञासुओं का मुख्य उद्देश्य स्वप्राप्ति या ब्रह्म-प्राप्ति हो गया तथा यज्ञ और कर्मकांड उस सिद्धि के साधन मात्र वनकर रह गए। यही कारण है कि इस युग में यज्ञ और कर्मकांड का स्थान साधना और ध्यान ने ले लिया। इतना ही नहीं याज्ञिक क्रिया-कलापों को उनके अभिधार्थ में न लेकर अव उनका दार्शनिक अर्थ लगाया जाने लगा। संहिता और ब्राह्मण के युग में यज्ञ, पूजा-अर्चना और कर्मकांडों की विधि के सूक्ष्माति सूक्ष्म भेद पर भी ध्यान दिया जाता था और किसी भी नियम या उपनियम का उल्लंघन घोर अपराध माना जाता था। कर्मकांडों को ठीक उसी अर्थ में ग्रहण किया जाता था। लेकिन आरण्यक और उपनिषद् के युग ने मानो एक नवीन युग की नींव रखी। अव उन याज्ञिक क्रिया-कलापों; पूजा-अर्चना और वलि की जगह-जगह दार्शनिक और आध्यात्मिक व्याख्या की जाने लगी। इसका वड़ा सुन्दर प्रमाण बृहदारण्यक उपनिषद् में मिलता है। संहिता और ब्राह्मण के युग में पशुवलि की बड़ी धूम थी। इन वलिदानों में घोड़ों की भी वलि दी जाती थी। संहिता और ब्राह्मण ग्रंथों में इन वलिदानों को इनके शाब्दिक अर्थ में ही ग्रहण किया जाता था। पर बृहदारण्यक उपनिषद् में अश्व वलि के अश्व की एक नई व्याख्या मिलती है जहाँ कहा गया है कि प्रभात ही उस अश्व का सिर है; सूर्य उसकी आँखें; वायु सांस; स्वर्ग पीठ; स्वर्ग और पृथ्वी के वीच का स्थान उसका पेट; दिशाएँ उसके दोनों भाग; ऋतुएँ शारीरिक अवयव; सितारें हड्डियाँ; तथा आकाश उसका मांस। साथ ही यहाँ यह भी कहा गया है कि इस अश्व की साधना करने और इसके वास्तविक स्वरूप को जान लेने पर ही अश्व वलि का सही मर्म जाना जा सकता है।[2] उपनिषद् के युग में ही प्रसिद्ध ऋषि याज्ञवल्क्य की पत्नी मैत्रेयी ने कहा था कि मुझे उन वातों से कोई मतलब नहीं जो मुझे अमर न वनावें।[3] उपनिषदों के अध्ययन से पता चलता है कि उस युग में लोग न तो आध्यात्मिक सुख और समृद्धि चाहते थे और न स्वर्ग के सुखों

---

२. वही—पृ०—६२

१. औब्वसक्योर रेलिजस कल्ट्स—डॉ० शशिभूषणदास गुप्त—पृ०—६२ की पाद-टिप्पणी में उद्धृत।

२. येनाहं नामृतंस्यां तेनाहं किम् कुर्याम्।—बृहदारण्यक—२/४

का उपयोग करने को ही लालायित थे। वे आत्म-रहस्य को जानने के लिए लालायित रहते थे क्योंकि यही ब्रह्म का स्वरूप है। यह कहा गया है कि जो आत्म-रहस्य या ब्रह्म के स्वरूप को जान लेते हैं तथा सत्य का अन्वेषण करते हैं उन्हें ब्रह्मलोक की प्राप्ति होती है। ब्रह्मलोक में जानेवाला वहाँ से कभी लौटता नहीं। इसके विपरीत जो यज्ञ, वलि, दान और तपस्या आदि का अवलंबन लेते हैं वे भिन्न लोकों में भ्रमण करते रहते हैं तथा जन्म-मरण के रूप में पड़कर निरंतर कष्ट भोगते हैं। अपने ज्ञान और अहंकार में फुले हुए ऐसे मनुष्य अंधे के द्वारा पथ प्रदर्शित अंधे की भाँति घूमते रहते हैं।[1] वलि देने या वेदों को सुनने या उनको रट लेने से कोई ब्रह्म को या सार्वभौमिक सत्य को नहीं प्राप्त कर सकता है। हृदय को पवित्र रखकर तथा अज्ञान के आवरण को हटा देने पर ही इस लक्ष्य तक आदमी पहुँच सकता है। उपनिषदों में अध्ययन, रटना, वहस, वलि, क्रिया-कलाप तथा देवपूजन आदि की निन्दा की गई है। वस्तुतः उनमें हृदय की पवित्रता पर वल दिया गया है। पवित्र और दर्पण की भाँति स्वच्छ तथा पारदर्शी हृदय में सार्वभौमिक सत्य अपने सुन्दर रूप में प्रतिभासित होता है। इस प्रकार यह स्पष्ट हो जाता है कि उपनिषद् में धर्म के आंतरिक स्वरूप पर वल दिया गया है।[2] संहिता और ब्राह्मण से इसकी तुलना करने पर यह वात विलकुल स्पष्ट हो जाती है।

उपनिषदोत्तर काल में धर्म के इस आंतरिक स्वरूप का विकास हुआ। भारत के प्राचीन महाकाव्यों में यही प्रवृत्ति लक्षित होती है। "महाभारत" में हमें इस वात का पक्का प्रमाण मिलता है कि वास्तविक धर्म और उसके तत्त्वों की शिक्षा निम्न जाति के लोगों को मिलती थी। अनुशासन पर्व में भीष्म ने युधिष्ठर को पवित्रता और शुद्धि का मर्म वतलाया। शरीर को केवल पानी से भिगो लेना ही स्नान नहीं कहलाता। सच्चा स्नान तो उसी ने किया जिसने मन-इन्द्रिय के संयमरूपी जल में गोता लगाया है। वही बाहर और भीतर से भी पवित्र माना गया है। साथ ही भीष्म पितामह ने युधिष्ठिर को यह भी वताया कि शुद्धि चार प्रकार की मानी गई है:—आचारशुद्धि; मनःशुद्धि; तीर्थशुद्धि और ज्ञानशुद्धि। इनमें ज्ञान से प्राप्त होनेवाली शुद्धि ही सबसे श्रेष्ठ मानी गई है।[3] जल से अपने शरीर को धोनेवाले व्यक्ति को कभी पवित्र नहीं माना जा सकता। जिसने अपनी इन्द्रियों पर नियंत्रण कर रखा है उसी का अन्तर और बाह्य पुनीत और स्वच्छ माना जा सकता है। पवित्र हृदय के झील में ब्रह्मज्ञान का अति स्वच्छ और पवित्र जल लहरा रहा है। जिसने इस जल में स्नान किया वह पवित्र तो है ही साथ ही ज्ञानी उसे सच्चा तीर्थयात्री मानते हैं।

---

[1] मुंडकोपनिषद्—संघ—२; श्लोक—७-८;—पृ०—३१-३२.

[2] औब्सक्योर रेलिजस कल्ट्स—डॉ० शशिभूषणदास गुप्त—पृ०—६३.

[3] महाभारत—अनुशासन पर्व का दानपर्व—श्लोक—९;१२, पृ० ५८३९.

उपनिषदोत्तर काल में उपनिषदों की धर्मभावना वेदान्त और वैष्णव—इन दो भागों में विभक्त हो गई। शंकर और उनके वाद के वेदांतियों ने खुलकर पूर्वमीमांसा संप्रदाय का विरोध किया। वे वैदिक युग के यज्ञ प्रधान धर्म के कट्टर समर्थक थे। यहाँ तक कि वैष्णव धर्म के महान् व्याख्याता रामानुज ने भी धर्म-जिज्ञासा और ब्रह्म-जिज्ञासा के बीच समन्वय स्थापित करने का प्रयत्न किया और वताया कि धर्मजिज्ञासा के पथ पर चलकर ही ब्रह्म-जिज्ञासा को प्राप्त किया जा सकता है। किंतु शंकराचार्य ने रामानुज के इस विचार का घोर विरोध किया और कहा कि धर्म-जिज्ञासा और ब्रह्म-जिज्ञासा दोनों दो भिन्न वस्तुएँ हैं। धर्म-जिज्ञासा का लक्ष्य जीवन-काल में अभ्युदय और मृत्यु के पश्चात् स्वर्ग की प्राप्ति है। पर ब्रह्म-जिज्ञासा का उद्देश्य मुक्ति प्राप्त करना है। धर्म-जिज्ञासा लोगों को याज्ञिक क्रियाकलाप और विधि-विधानों के पालन में प्रेरित करती है और ब्रह्म-जिज्ञासा उन्हें ब्रह्म को पहचानने और स्वयं ब्रह्म-स्वरूप वनने की प्रेरणा देती है। ब्रह्म-जिज्ञासा के लिए किसी प्रकार के धार्मिक कर्तव्य का पालन करने की कोई आवश्यकता नहीं है। वस्तुतः धर्म-जिज्ञासा और ब्रह्म-जिज्ञासा में शाश्वत और क्षणभंगुर का अन्तर है जिसका ज्ञान नित्यानित्य वस्तुविवेक से हो सकता है। ब्रह्म-जिज्ञासा का साधक न केवल इस जीवन और इसके वाद के सुख-दुःख से विरक्त होता है वरन् वह आन्तरिक और वाह्य हर प्रकार से अपने ऊपर संयम करके जीवन के बंधनों से मुक्त हो जाता है।

मीमांसकों का कहना है कि धर्म में विधि-विधान और कर्मकाण्ड की आवश्यकता है लेकिन वेदांतों का विचार है कि इसमें किसी प्रकार के विधि-विधान और कर्मकाण्ड का स्थान नहीं है। इस प्रकार दोनों के विचार एक दूसरे के विपरीत हैं। वेदांतियों का सिद्धांत है कि प्रत्येक कर्म का कुछ न कुछ परिणाम होता है पर ब्रह्मज्ञान किसी भी कर्म का परिणाम नहीं हो सकता क्योंकि यह सदैव वर्तमान है और जो वर्तमान है वह परिणाम हो ही कैसे सकता है? ब्रह्मज्ञान शाश्वत है। हाँ, वह संसाररूपी माया के आवरण से ढँका है। अस्तु, शास्त्र का एकमात्र उद्देश्य उस अवगुंठन को उठा देना है ताकि व्यवधान के हटते ही ब्रह्मज्ञान स्वतः और तुरत प्रकट हो जाय। वस्तुतः ब्रह्मज्ञान स्वतः प्रकाशित होता है। मानव अपनी शक्ति से उसे उत्पन्न नहीं कर सकता। साथ ही वह कोई मानसिक क्रिया भी नहीं है क्योंकि मानसिक क्रिया में कर्ता के करने या न करने की इच्छा निहित है। ब्रह्मज्ञान ऐसी किसी भी क्रिया से परे है। ब्रह्मज्ञान कर्म और क्रिया से रहित है। ब्रह्मज्ञान को प्राप्त करनेवाला ब्रह्ममय हो जाता है।

वैष्णवों का दृष्टिकोण वेदान्तियों से सर्वथा भिन्न है। वेदांती शुद्ध ज्ञान को ही सब कुछ समझते हैं पर वैष्णवों ने भक्ति और प्रेम पर वल दिया है। वैष्णव भक्त न तो स्वर्ग या स्वर्ग के सुखों का वर्णन करते हैं और न उसे श्रेयस्कर

मानते हैं। संसार से विरक्ति और मुक्ति को वे हेयदृष्टि से देखते हैं। ईश्वर के प्रति उद्दाम प्रेम का वर्णन उन्होंने किया है और उस प्रेम पर अपने को निछावर कर देना वे अपना सबसे बड़ा कर्तव्य समझते हैं। वैष्णवों के अतिरिक्त शैव और शाक्त भी प्रेम को महत्त्वपूर्ण मानते हैं। किन्तु वेदांती, वैष्णव और शाक्त सभी कर्म के सिद्धांत में विश्वास रखते हैं। कर्म के इसी सिद्धांत के कारण दैवी कृपा की भावना का विकास हुआ। आगे चलकर वैष्णवों की प्रेमसाधना में इस दैवी कृपा की भावना का पूर्ण परिपाक दीख पड़ता है। संहिता और ब्राह्मण में ईश्वर की कृपा की कोई गुंजाइश नहीं थी पर उपनिषद् में स्थान-स्थान पर ईश्वर की कृपा को सब कुछ मान लिया गया है। "कठोपनिषद्" में कहा गया है कि आत्मा का ज्ञान बड़ी-बड़ी उक्तियों से, शास्त्रों के श्रवण या उनको रटने से नहीं हो सकता। यह तो उसे ही मिल सकता है जिसके सामने यह अपने आपको प्रकट करे।[1] यहाँ दैवी इच्छा का बीज स्पष्ट रूप से दिखाई देता है। बाद में दैवी इच्छा की इस भावना का इतना विकास हुआ कि भक्त साधकों ने ईश्वर के हाथों में आत्म-समर्पण करना अपना सबसे बड़ा कर्तव्य माना। आठवीं-नौवीं शताब्दी तक वैष्णवों की आत्मा समर्पण की इस भावना का आधिपत्य रहा। भोजन, वस्त्र, ध्यान, कर्मकाण्ड आदि का महत्त्व केवल इतना ही था कि वे साधक की मानसिक दशा को आत्म-समर्पण के योग्य बना देते थे। "भागवत पुराण" में शुद्ध प्रेम को सर्वोत्तम और सबसे महान् बताया गया है क्योंकि इसके माध्यम से ईश्वर का सानिध्य बहुत शीघ्र और अवश्यमेव मिल सकता है। तभी तो श्री कृष्ण के प्रति उद्दाम प्रेम के कारण वृंदावन की गोपियों को सबसे अधिक धार्मिक प्राणी माना गया है। आगे चलकर भक्ति के दो रूपों—वैधी और रामानुगा भक्ति में वैधी भक्ति को प्रथम की तुलना में बड़ा ही निष्कृष्ट और हेय स्थान दिया गया है। यही कारण है कि प्रेम की तन्मयता और शुद्धता के कारण चांडाल को ब्राह्मण से कहीं श्रेष्ठ माना गया है।

वैष्णवों ने जहाँ प्रेम को सब कुछ मान लिया वहाँ योग-संप्रदाय ने योग और यौगिक क्रिया को ही सिद्धि का एकमात्र साधन माना है। योगी धर्म के आंतरिक स्वरूप पर बल देता है और मानता है कि हठयोग का आश्रय लेकर साधक आवागमन के बंधन से मुक्त हो सकता है। मानसिक वृत्तियों का निरोध योगी का प्रधान लक्ष्य है इसीलिए साधकों में वह मनोवैज्ञानिक अनुशासन की भावना लाना चाहता है। इस योग संप्रदाय का भी अद्भुत विकास भारतीय धर्म-साधना के इतिहास में हुआ। यहाँ तक कि वैष्णव भी योग की इस भावना से न बच सके। आगे चलकर सिद्ध साहित्य में हम पाते हैं कि हठयोग प्रेम और भक्ति के साथ एक मणिकांचन सूत्र में आबद्ध है। तभी तो सरह, लुइ, कान्ह, कृष्णपाद आदि वज्रयानी साधक शबरी, डोम्बी और चांडाली आदि के प्रति

---

[1] कठोपनिषद् १/२/२२

प्रणय-निवेदन करते हुए तथा भक्ति-भावना का प्रदर्शन करते हुए इड़ा-पिंगला तथा सुषुम्ना का भी उल्लेख करते हैं।

तंत्र-संप्रदाय के भी कुछ अपने क्रिया-कलाप हैं तथा वहाँ भी कुछ विधि-विधान की आवश्यकता वताई गई है पर हिन्दू और वौद्ध दोनों ही तंत्र-संप्रदायों ने कट्टर-संप्रदायों तथा पूजा-पाठ, कर्मकांड आदि का विरोध किया है। हिन्दू-तंत्र जहाँ ब्राह्मणों के जातिवाद और वर्णाश्रमधर्म पर कुठाराघात करता है वहाँ वौद्धतंत्र में हर प्रकार के दिखावे, ढोंग, कर्मकांड आदि की खवर ली गई है। वस्तुत: तांत्रिक धर्म के व्यावहारिक पक्ष पर जोर देते हैं तथा दार्शनिक और धार्मिक—हर प्रकार के शास्त्र के पठन-पाठन, व्यर्थ के पांडित्य और ढोंग को निन्दा करते हैं। तंत्र में योग पर भी वल दिया गया है जहाँ किताबी ज्ञान का कुछ भी महत्त्व नहीं हैं। तांत्रिकों की कुछ अपनी मान्यताएँ थीं और उन मान्यताओं का समर्थन करने के साथ-साथ उन्होंने ब्राह्मणों और वौद्धों के रीति-रिवाजों को खुलकर आलोचना की है। तांत्रिकों के सिद्धान्त शास्त्रविहित मान्यता और परम्परा से जरा भी मेल नहीं खाते थे। अतः उन्होंने अन्य मतावलम्बियों और और उनके मतवादों की कसकर खवर ली है। तन्त्र-सम्प्रदाय की आलोचनात्मक और विद्रोही प्रवृत्ति इतनी प्रवल हुई कि वौद्ध सहजिया सिद्धों ने भी इस प्रवृत्ति को आगे वढ़कर अपनाया।

कट्टर ब्राह्मण और ब्राह्मणवाद की आलोचना आत्मवादी और अनात्मवादी दोनों ने की है। यद्यपि अधिकांश आलोचक आत्मवादी ही हैं तथापि सवसे वड़ी तीखी और झकझोर देनेवाली आलोचना अनात्मवादियों ने की। इन अनात्मवादियों में जैनों और वौद्धों की अपेक्षा चार्वाक का स्वर अधिक विद्रोही और परम्परामुक्त है। चार्वाक अनात्मवादी के साथ-साथ भौतिकवादी भी थे। वे भौतिक पदार्थ को ही सव कुछ मानते थे। उनका स्पष्ट विचार है कि इस शरीर के भस्म होने पर पुनः कोई लौटकर इस संसार में नहीं आ सकता। अतः खाना-पीना और आनन्द मनाना चाहिये।[1] वे कहते हैं कि यदि ज्योतिष्तोम यज्ञ में वलि पानेवाला पशु स्वर्ग जाता है तो वलि देनेवाला अपने पिता की ही वलि क्यों नहीं दे देता ताकि विना किसी कष्ट के वह स्वर्ग चला जाय? यदि मृतात्मा को भोजन, पानी, दान आदि देने से उसे संतुष्टि और तृप्ति मिलती है तो बुझे हुए दिए में तेल डालने से प्रकाश फैलना चाहिये। यदि दान देने से अन्न मृतात्मा के पास पहुँचता है तो घर में भोजन देने पर रास्ते में पथिक की भूख मिट सकती है। यदि पृथ्वी पर दान देने से स्वर्ग में गए प्राणी को संतोष और सुख मिल सकता है तो मकान के निचले तल्ले पर रखी वस्तुएँ ऊपर के तल्ले पर रहनेवाले मनुष्य को आपसे आप मिल जानी चाहिये।[2] चार्वाक दर्शन के इस विचार से "विष्णुपुराण" के कुछ अंशों की आश्चर्यजनक समानता मिलती है।

---

[1] सर्वदर्शन संग्रह—भाग—१—पृ०—१४.

[2] वही—भाग—१—पृ० १३-१४.

विष्णुपुराण में कहा गया है—हिंसा से भी धर्म होता है—यह बात किसी प्रकार युक्तिसंगत नहीं है। अग्नि में हवि जलाने से फल होगा—यह भी वच्चों की-सी बात है। अनेक यज्ञों के द्वारा देवत्व लाभ करके यदि इन्द्र को शमी आदि काष्ठ का ही भोजन करना पड़ता है तो इससे तो पत्ता खानेवाला पशु ही अच्छा है। यदि यज्ञ में बलि किये गए पशु को स्वर्ग की प्राप्ति होती है तो यजमान अपने पिता को ही क्यों नहीं मार डालता? यदि किसी अन्य पुरुष के भोजन करने से भी किसी पुरुष की तृप्ति हो सकती है तो विदेश-यात्रा के समय खाद्य-पदार्थ ले जाने का परिश्रम करने की क्या आवश्यकता है? पुत्रगण घर पर ही श्राद्ध कर दिया करें, अर्थात् दूसरों को खिला दिया करे।[1] इससे तो यही सिद्ध होता है कि एक ही प्रकार की विचारधारा भिन्न युगों और ग्रन्थों में व्यक्त हुई है। वे ब्राह्मणों को काँइयाँ और ढोंगी बताते हैं और कहते हैं कि अपनी जीविका के साधन को जीवित रखने के लिए उन्होंने श्राद्ध और पूजा के अनेक प्रकार के विधि-विधानों का आविष्कार किया है। अर्थहीन मन्त्रों का वे जप करते हैं और लोगों को मूर्ख बनाते हैं। भला इससे अधिक घृणास्पद और लज्जाजनक बात और क्या हो सकती है कि अश्वयज्ञ में बलि देनेवाले की पत्नी घोड़े के लिंग को अपने हाथों में पकड़े। मांसभक्षी ब्राह्मणों ने स्वयं मांस खाना चाहा और इसीलिये वेदों में मांस की बात कही गई है। मांस खाने का विधान राक्षसों (मांस के प्रेमियों) का दिया हुआ है।[2]

ऊपर जो कुछ कहा गया उससे स्पष्ट हो जाता है कि चार्वाक अधार्मिक थे। पर बौद्ध और जैन इसके विपरीत अधार्मिक नहीं थे हालाकि वे भी अनीश्वरवादी थे। बौद्धों और जैनों के युग में आकर विधि-विधान और कर्मकाण्ड की अपेक्षा धर्म में मानवतावादी दृष्टिकोण प्रधान हो गया। अब नैतिकता के ऊपर अधिक बल दिया जाने लगा। दार्शनिक और आध्यात्मिक दृष्टिकोण से यद्यपि जैनधर्म और बौद्ध धर्म में स्पष्ट अन्तर है तथापि वेद और ईश्वर की सत्ता को नहीं मानने में दोनों ही एकमत हैं। दोनों ने नैतिक गुणों—विशेषकर अहिंसा पर बल दिया है। जैनधर्म का स्वरूप उपनिषद् और ब्राह्मण में निहित धर्म के स्वरूप

---

[1] निहितस्य पशोर्यज्ञे स्वर्गप्राप्तिर्यदीष्यते।
स्वपिता यजमानेन किन्नु तस्मान्न हन्यते॥
तृप्तये जायते पुंसो भुक्तमन्येन चेत्ततः।
कुर्याच्छ्राद्धं श्रमायान्नं न वहेयुः प्रवासिनः॥
नैतद्युक्ति सहं वाक्यं हिंसा धर्माय चेष्यतें।
हवींष्यनलदग्धानि फलायेत्यर्भकोदितम्॥
यज्ञैरनेकैर्देवत्वमवाप्येन्द्रेण भुज्यते।
शम्यादि यदि चेत्काष्ठं तद्वरं पत्रभुक्पशुः॥
—विष्णुपुराण—३/१८/२५-२८.

[2] सर्वदर्शन संग्रह—सं०—म०म० वासुदेव शास्त्री अभ्यंकर—भाग—१, पृ० १५.

से सर्वथा भिन्न है। महावीर ने मोक्ष को चरम लक्ष्य माना है और उसको प्राप्त करने का एकमात्र साधन कार्मों से छुटकारा पाना है। इसके लिए संवर और निर्जरा की बात वे बताते हैं तथा पाँच महाव्रतों का उपदेश देते हैं। अहिंसा बौद्ध और जैनधर्म का भूषण है। उधर बुद्ध के प्रतीत्यसमुत्पाद के सिद्धान्त ने दर्शन के क्षेत्र में एक नया अध्याय खोला। किन्तु इतना सब होते हुए भी बौद्धों और जैनों ने जो सबसे बड़ा काम किया वह वेदों, विधि-विधान और कर्मकाण्ड के विरुद्ध बगावत की आवाज को बुलंद करना है। यज्ञों में होने वाली अमानुसिक हिंसा की घोर निन्दा उन्होंने की। उनके विचार में मोक्ष के लिए कुछ नैतिक आचरणों का पालन करने की आवश्यकता है। इसीलिए बुद्ध ने शीलाचार का उपदेश दिया। आगे चलकर तंत्रयान में बौद्ध धर्म के इन कठोर सिद्धान्तों की घोर प्रतिक्रिया हुई और अनेकानेक देवी-देवताओं से इस धर्म का आँगन भर गया। फिर तो विधि-विधान और कर्मकाण्ड भी प्रारंभ हो गये। किन्तु यह तो बौद्ध धर्म का विकृत रूप है। बुद्ध और महावीर ने इन बातों को कभी पसंद नहीं किया। तभी तो ब्रह्म में विश्वास रखनेवालों की तुलना बुद्ध ने उस मूर्ख मनुष्य से की है जो किसी परम सुन्दर स्त्री की कामना करता है पर वह उस स्त्री या उसके निवासस्थान आदि के बारे में कुछ भी नहीं जानता है।[1] इस एक उदाहरण से बौद्ध धर्म के वास्तविक स्वरूप की जानकारी हो सकती है।

बौद्धों ने हिन्दुओं की वर्णव्यवस्था और जातिवाद का खुलकर विरोध किया। अश्वघोष ने तो मानो इनके विरुद्ध एक अभियान प्रारंभ कर दिया। उन्होंने "मनुसंहिता" और महाभारत जैसे ग्रंथों के आधार पर "वज्रसूची" में वर्ण-व्यवस्था और जातिवाद का जबरदस्त खंडन किया है। उन्होंने यह प्रमाणित करना चाहा है कि ब्राह्मण कभी सबसे श्रेष्ठ नहीं हो सकते क्योंकि जन्म के आधार पर कोई बड़ा-छोटा नहीं हो सकता। बुद्ध ने जहाँ कहीं भी श्रमण और ब्राह्मण की चर्चा की है वहाँ उनका लक्ष्य ऐसे श्रमण-ब्राह्मण से है जो धर्म के वास्तविक स्वरूप से अनभिज्ञ हैं और भ्रम-जाल में पड़े रहते हैं। इसीलिए ब्रह्मा, ब्राह्मण और तीर्थ—इन सबकी कटु आलोचना बुद्ध ने की है। लोग तीर्थों में जाकर स्नान कर अपने को पवित्र हुआ मानते हैं पर वास्तविक तीर्थ स्नान तो तभी होता है जब साधक का हृदय पवित्र हो। यह तभी संभव है जब साधक शीलसंपन्न हो। बुद्ध की शिक्षा का आधार शील, समाधि और प्रज्ञा है। इनमें शील समाधि और प्रज्ञा के लिए आधारशिला का काम करता है। शील सबसे बड़ा तीर्थ है और इसके गुणों से युक्त व्यक्ति सबसे बड़ा तीर्थिक। गंगा, यमुना, सरयु, सरस्वती, अचिरवती आदि नदियों के जल में स्नान करने से कोई अपना पाप नहीं धो सकता। इसके लिए शील के जल से अपने आपको पवित्र करना

---

[1] दीघनिकाय—सं०—भिक्षु जगदीश काश्यप—भाग—१—पोट्ठपादसुत्त, पृ० १६०.

होगा ।[1] इतना ही नहीं, शीतल वायु, हरिचंदन, हार, मणि या चंद्रकिरण से किसी का परिताप शांत नहीं हो सकता । परिताप का शमन तो शीतल शील से ही संभव है ।[2] स्वर्गारोहण के लिए शील के समान कोई दूसरा सोपान है ही कहाँ ?[3]

एक वार बुद्ध की धर्मसभा में बैठे एक ब्राह्मण ने बुद्ध से पूछा कि भगवान कभी वाहुका नदी में स्नान करने जाते हैं या नहीं ? बुद्ध ने जव इस नदी और इसमें स्नान करने के परिणाम के संबंध में उस ब्राह्मण से जिज्ञासा की तो उसने वताया कि इस नदी में स्नान करने से पाप नष्ट हो जाते हैं श्रौर यह मोक्षदायिनी है। लोग इसके पवित्र जल में स्नान कर अपने पापों को धो डालते हैं। यह सुनकर भगवान ने कहा कि वाहुका, अधिकक्का, गया, सुन्दरिका, सरस्वती, प्रयाग और वाहुमती नाम की अनेक नदियाँ हैं जिन्हें पपित्र तीर्थस्थल माना जाता है। किन्तु मूर्ख और पापी ही इनमें स्नान करते हैं क्योंकि ऐसा करने से कुछ होने को नहीं है। दूसरों को दुःख देनेवाला श्रौर पाप करनेवाला कभी इन नदियों के जल से पवित्र नहीं हो सकता। इसके लिए हृदय की पवित्रता अत्यावश्यक हैं। ठीक ऐसा ही उदाहरण "थेरी गाथा" में भिक्षुणी पुण्णिका और ब्राह्मण के वीच हुए वार्तालाप में मिलता है। श्रावस्ती की पूणिका सेठ अनाथ पिंडिक को दासी-पुत्री थी। भिक्षुणी होने के पश्चात् कड़ाके की सर्दी में एक ब्राह्मण को प्रातःकाल ठंडे जल से स्नान करते हुए देखकर उसने उससे कहा कि—"मैं पनिहारिन थी। सदा पानी भरना ही मेरा काम था। स्वामिनियों के दंड के भय से, उनके क्रोध भरे कुवाच्यों से पीड़ित होकर मुझे कड़ी सर्दी में भी सदा पानी में उतरना पड़ता था पर श्राप किसके भय से इस कड़ी सर्दी में स्नान कर रहे हैं ?" इस पर उस ब्राह्मण ने उत्तर दिया कि जल से मनुष्य के पाप धुल जाते हैं इस कारण में स्नान कर श्रपने को पवित्र कर रहा हूँ। पूणिका को यह सुनकर हँसी आ गई और उसने उस ब्राह्मण से कहा कि—हे ब्राह्मण ! किस मूर्ख ने आप को यह उपदेश दिया है ? यदि पानी से मनुष्य के पाप धुल जाते श्रौर वह पवित्र हो जाता तो मेढक, सर्प आदि सभी जीव-जंतु पवित्र होकर स्वर्ग चले जाते। भेंड़, मछली, शिकारी, चोर श्रौर हत्यारे—जितने भी पाप करनेवाले हैं सभी जल में स्नान कर पवित्र हो जाते। और फिर पानी में स्नान करने से यदि पूर्वजन्म के पाप धुल सकते हैं तो उससे पुण्य भी तो धुल सकता है। फिर भला वताओ तो सही कि शेष क्या रहेगा ? जल में स्नान करने से कभी पाप नहीं धुल सकते। यदि कोई श्रपने पापों से छुटकारा पाना चाहता है तो उसे सम्यक् आचार और चारित्र को अपनाना चाहिए ।[4] इतना

---

१. विसुद्धिमग्ग—धर्मानंद कोसाम्बी—भाग—१—पृ०—६.

२. वही—,, ,,—पृ०—७.

३. वही—,, ,,—पृ०—७.

४. थेरी गाथा—सं०—भिक्षु जगदीश काश्यप—पृ०—४३६—३७.

ही नहीं, एक वौद्ध भिक्षुणी होने के नाते उसने उस ब्राह्मण को बुद्ध की शरण में जाने को कहा।

हर प्रकार के वाह्याचार और आंडवर के विरुद्ध आलोचना का यह स्वर "धम्मपद" और "सुत्तनिपात" जैसे प्राचीन पालिग्रन्थों में मुखर हो उठा है। ये दोनों ग्रन्थ सुत्तपिटक के पंचम और अंतिम निकाय—खुद्दक निकाय के क्रमशः द्वितीय और पंचम ग्रंथ हैं। इससे इनकी प्राचीनता का आभास मिल सकता है क्योंकि त्रिपिटक बुद्ध द्वारा उपविष्ट प्रवचनों का संकलन है। "धम्मपद" में स्पष्ट रूप से यह कहा गया है कि किसी ब्राह्मणी की योनि से उत्पन्न होनेवाले व्यक्ति को ब्राह्मण नहीं कहा जा सकता। यदि वह सम्पन्न है तो अन्य लोग उसे 'भो' कहकर भले ही सम्वोधित करें पर वास्तविक ब्राह्मण तो वही है जो अपरिग्रही और त्यागी है।[1] जो सारे बंधनों को काटता है, भय नहीं खाता तथा जो संग और आसक्ति से विरत रहता है वही ब्राह्मण है।[2] जटा, गोत्र और जन्म से कोई ब्राह्मण नहीं हो सकता। सत्य और धर्म से समन्वित व्यक्ति ही पवित्र ब्राह्मण है।[3] जिसका अन्तःकरण राग और मल से युक्त है। ऐसा दुर्बुद्धि प्राणी यदि जटा धारण करे तथा मृगचर्म पहने तो इससे क्या लाभ? केवल बाहरी शरीर को धोने से कुछ होने को नहीं है।[4] क्षमावल जिसकी सेना का सेनापति है वही सच्चा ब्राह्मण है।[5] ब्राहण तो वह है जिसकी इच्छाएँ मिट गईं तथा जो आशा और आसक्ति से रहित हो गया।[6]

"धम्मपद" के इन उद्गारों की प्रतिध्वनि सरह और कबीर की उक्तियों में मिलती है। ढोंगी ब्राह्मण का चित्र खींचकर वास्तविक ब्राह्मण की ओर जो संकेत सिद्धों और कवीर ने किया है वह 'धम्मपद' में व्यक्त विचारों से आश्चर्यजनक साम्य रखता है। विशेष कर "कवीर-ग्रंथावली" में दिए गए शाहंशाह के लक्षण "धम्मपद" की चार सौ दसवीं गाथा में दिए गए ब्राह्मण के लक्षण से हू-वहू मिलते हैं। पाप के भार से जीवन की यह नौका दवी जा रही है। जव उसे उलीचकर हल्का किया जायगा तथा जव राग और द्वेष छिन्न हो जायेंगे तभी

---

[1] न चाहं ब्राह्मणं ब्रूमि योनिजं मत्तिसम्भवं।
'भो वादि' नाम सो होति सचे होति सकिंचनो॥
अकिंचनं अनादानं तमहं ब्रूमि ब्राह्मणं॥—धम्पपद—३९६—पृ०—१६२.

[2] सब्बसञ्ञोजनं छेत्वा यो वे न परितस्सति।
सङ्गातिगं विसञ्ञुत्तं तमहं ब्रूमि ब्राह्मणं॥—वही—३९७—पृ०—१६३.

[3] न जटाहि न गोत्तेहि न जच्चा होति ब्राह्मणो।
यम्हि सच्चंच धम्मो च सो सुची सो च ब्राह्मणो॥—वही—३९३—पृ०—१६१.

[4] किं ते जटाहि दुम्मेध! किं ते अजिनसाटिया।
अब्भन्तरं ते गहनं बाहिरं परिमज्जसि॥—वही—३९४—पृ०—१६१.

[5] वही—३९९—पृ०—१६४.

[6] वही—४१०—पृ०—१६७.

निर्वाण की प्राप्ति संभव है।[1] "सुत्तनिपात" में भी स्थान-स्थान पर हृदय की स्वच्छता, संयम, सत्य तथा जीवन की पवित्रता पर वल दिया गया है। एकवार हल जोतते हुए कसिभारद्वाज के प्रश्नोत्तर स्वरूप भगवान बुद्ध ने जब यह कहा कि—"ब्राह्मण! मैं भी जोताई, वोआई करता हूँ, जोताई वोआई करके खाता हूँ"। तब उस ब्राह्मण के आश्चर्य की सीमा न रही। जब उसने बुद्ध की कृषि और उसके योग्य उपकरणों को जानने की इच्छा व्यक्त की तब उन्होंने कहा—"श्रद्धा मेरा बीज है, तप वृष्टि है, प्रज्ञा मेरा युग और नङ्गल हैं, लज्जा नङ्गल दण्ड है, मन जोत है, स्मृति मेरी फाल और छकुनी है। काया से संयत हूँ, वचन से संयत हूँ, आहार के विषय में संयत हूँ, सत्य से निराई करता हूँ।

निर्वाण-रति मेरा प्रमोचन हैं। निर्वाण की ओर ले जानेवाला वीर्य मेरे जोते हुए वैल हैं। वह निरन्तर उस ओर जा रहा है जहाँ जाकर कोई शोक नहीं करता। यह मेरी खेती इस प्रकार की गई है। यह अमृतफल देनेवाली है, ऐसी खेती करके मनुष्य सब दुखों से मुक्त हो जाता है।"[2]

यज्ञ करनेवाले सुन्दरिक भारद्वाज ने जब बुद्ध से उनकी जाति पूछी, तब उन्होंने कहा—"जाति के विषय में न पूछो, आचरण के विषय में पूछो। लकड़ी से आग पैदा होती है, इसी प्रकार नीच कुल में पैदा होकर भी मुनि

---

[1] सिञ्च भिक्खु! इमं नावं सित्ता ते लहुमेस्सति।
छेत्वा रागंच दोसंच ततो निब्बानमेहिसि॥—धम्मपद—३६९--पृ०—१५१.

[2] अहं पि खो ब्राह्मण! कसामि च वपामि च, कसित्वा च वपित्वा च भुंजामीति। न खो पन भयं पस्साम भो तो गोतमस्स युगं वा नांगलं वा फालं वा पाचनं वा बलिवद्दे वा अथ च पन भवं गोतमो एवं आह अहं पि खो ब्राह्मण। कसामि च वपामि च कसित्वा च वपित्वा च भुञ्जामीति।

अथ खो कसिभारद्वाजो ब्राह्मणो भगवन्तं गाथाय अज्झमासि :—

कस्सको पटिजानासि न च पस्साम ते कसिं।
कसिं नो पुच्छितो ब्रूहि यथा जानेमु ते कसिं॥
सद्धा बीजं तपो वुट्ठि पञ्ञा मे युगनंगलं।
हिरि ईसा मनो योत्तं सति मे फालपाचनं॥
कायगुत्तो वचीगुत्तो आहारे उदरे यतो।
सच्चं करोमि निद्दानं सोरच्चं मे पमोचनं॥
विरियं मे धुरधोरय्हं योगक्खेमाधिवाहनं।
गच्छति अनिवत्तन्तं यत्थ मन्त्वा न सोचति॥
एवमेसा कसी कट्ठासा होति अमतप्फला।
एतं कसिं कसित्वान सब्बदुक्खा पमुच्चतीति।

—सुत्तनिपात—सं—डॉ०—यू० धम्मदतन—कसिभारद्वाज सुत्त—पृ०—१४—१५.

धृतिमान, उत्तम और पाप-लज्जा से संयत होते हैं।"[1] कवीर ने भी किसी साधु की जाति की अपेक्षा उसके ज्ञान को अधिक महत्त्वपूर्ण माना है।

जाति की अपेक्षा आचरण और कर्म की श्रेष्ठता का प्रतिपादन जैन आगम-ग्रंथ "उत्तराज्भयण" में मिलता है। इसके वारहवें अध्याय में चांडाल कुल में उत्पन्न परम तपस्वी हरिकेशवल की कथा आई है। आहार की गवेषणा के प्रसंग में एक वार वे एक यज्ञशाला में गए जहाँ ब्राह्मण समुदाय यज्ञकर्म में रत था। आहार देना तो दूर की वात है ब्राह्मणों ने हरिकेश का उनकी नीच जाति तथा रूक्ष और अर्धनग्न शरीर के कारण वड़ा अपमान किया। मुनि ने जव उन ब्राह्मणों को मर्म न जाननेवाला और वेद-वचनों का भार ढोनेवाला कहा[2] तव क्रोध में आकर उन्होंने मुनि को पीटा। अंत में यम के प्रहार और भद्रा के उपदेश से वे ब्राह्मण होश में आए और हरिकेश के चरणों पर गिरकर उन्होंने वास्तविक यज्ञ और स्नान का मर्म पूछा। मुनि का आचरण इस वात का प्रमाण था कि तप का ही महात्म्य दीख पड़ता है, जाति की विशेषता कुछ भी नहीं।[3] हरिकेश ने यज्ञ और स्नान से वाह्यशुद्धि की खोज करनेवाले ब्राह्मणों की निंदा की और बताया कि कुश-डाभ, यज्ञस्तंभ, तृण, काष्ठ तथा अग्नि को ग्रहण कर प्रातः और संध्या जल का स्पर्श करने से पाप का संचय होता है।[4] सच्चा मुनि इन्द्रियों का दमनकर षडजीवनिकाय की हिंसा से विरत रहता है, असत्य और अदत्तादान का सेवन नहीं करता है तथा स्त्री, मान, माया, क्रोध और लोभ को त्याग देता है। पाँच संवरों से युक्त, आश्रवों का निरोध करनेवाला तथा परीषहों को सहते हुए शरीर पर से ममत्व हटा देनेवाला व्यक्ति महान् यज्ञ का अनुष्ठान करता है।[5] ब्राह्मण के पूछने पर हरिकेश मुनि ने वास्तविक यज्ञ और उसके उपकरणों का रहस्य वतलाते हुए कहा कि तप अग्नि है, जीव

---

१. मा जातिं पुच्छ चरणं च पुच्छ, कट्ठा हवे जायति जातवेदो।
नीचा कुलीनोपि मुनी धितीमा, आजानियो होति हिरीनि सेधो॥
—सुत्तनिपात—सुन्दरिक भारद्वाज सुत्त—पृ०—९२.

२. तुब्भेत्थ भो भारहरा गिराणं, अट्ठं ण याणाह अहिज्जवेए।
उच्चवयाइं गुणि णो चरंति, ताइं तु खित्ताइं सुपेसलाइं॥
—उत्तराज्झयण—१५—पृ०—१४३.

३. सक्खं खु दीसइ तवो विसेसो, ण दीसई जाइ विसेस कोइ।
सोवाग पुत्तं हरिएस, जस्सेरिसा इड्ढि महाणुभागा॥
—वही—३७—पृ०—१५१.

४. कुसं च जूवं तण कट्ठ मग्गिं, सायं च पायं उदयं फुसंता।
पाणाइ भूयाइ विहेडयंत, भुज्जो विभंदा पगरेह पावं॥
—वही—३९—पृ०—१५२.

५. सुसंवुडो पंचहिं संवरेहिं, इह जीवियं अणवकंखमाणो।
वोसट्ठकाओ सुइ चत्त देहो, महाजयं जयइ जण्ण सिट्ठं॥
—उत्तराज्झयण—४२—पृ०—१५३.

अग्नि-स्थान है, मन, वचन, काया के शुभ व्यापार कुड़छी हैं, अष्टकर्म उस अग्नि को उद्दीप्त करनेवाली लकड़ी है तथा संयम पाप-शमन के लिए शांति-पाठ है। सच्चा ऋषि सम्यक् चारित्र रूप हवन से तप और अग्नि को प्रसन्न करता है। धर्मरूप जलाशय में ब्रह्मचर्यरूप शांतितीर्थ है। कर्ममल को दूर करनेवाला यही श्रेष्ठ, महान् और मोक्षदायी तीर्थस्थान है।[1] इस प्रकार सिद्ध साहित्य में निहित वाह्याडंवर और वाह्याचार की आलोचना की प्रवृत्ति पालि त्रिपिटक और जैन आगम में स्पष्टतया दीख पड़ती है।

बुद्ध ने हर प्रकार के विधि-विधान और कर्मकाण्ड को हेय माना था, पर हम जानते हैं कि आगे चलकर वौद्ध धर्म में नियम, आचरण, विनय, उपवास, भिक्षु-जीवन आदि के संबंध में नियमों और उपनियमों का जाल विछ गया। विनयपिटक—विशेषकर "पातिमोक्ख सुत्त" इसका ज्वलंत प्रमाण है। तंत्रयान में आकर इस प्रवृत्ति का चरम विकास दीख पड़ता है जहाँ वौद्ध धर्म का वास्तविक और निश्छल रूप छिप-सा गया है। तंत्रयान में विधि-विधान और कर्मकांड ही प्रधान हो गये। अव भिक्षुओं में अनुशासन, स्नान, उपवास तथा नियमों की कठोरता का कोई महत्त्व नहीं रह गया। इनकी अपेक्षा पंचेन्द्रियों के सुखों का उपभोग करते हुए सिद्धि प्राप्त करने को अधिक श्रेयस्कर वताया गया है। शरीर को कष्ट देना अव भिक्षुओं को अभीष्ट न था।[2] वज्रयान में तो प्रज्ञा (स्त्री सहकर्मी) या महामुद्रा के साथ खुलकर रमण करते हुए और योग का अभ्यास करते हुए मोक्ष पाने का उपदेश दिया गया है। कठिन साधना और व्रत से मनुष्य केवल दुखी होता है, शरीर सूखता है और चेहरा विकृत हो जाता है। कष्ट सहने और शरीर को पीड़ित करने से कभी मुक्त नहीं हो सकता।[3] साधक को योग का आश्रय लेते हुए वोधि प्राप्त करना चाहिए।[4] आर्यदेव ने स्पष्ट रूप से कहा है कि गंगा में स्नान करने से कुछ होने को नहीं है। यदि गंगा के जल में पवित्र करने और पाप धोने की शक्ति होती तो कुत्ते का शरीर भी पवित्र हो जाता और ये भी मुक्ति के अधिकारी होते और फिर मछुआ तो वरावर गंगा के जल पर ही रहता है। वह गंगा में गोता लगाता

---

[1] तवो जोई जीवो जोइठाणं, जोगा सु या सरीरं कारिसंगं।
कम्मेहा संजम जोग संती, होमं हुणामि इसिण पसत्थं ॥
धम्मे हरए बंभे संते तित्थे, अणाविले अत्तपसण्णलेसे ॥
जहिं सिण्हाओ विमलो विसुद्धो, सुसीइभुओ पजहामि दोसं ॥
एयं सिणाणं कुसलेहि दिट्ठं, महासिणाणं इसिणं पसत्थं।
जहिं सिण्हाया विमिला विसुद्धा, महारिसी उत्तमं ठाणं पत्त ॥
—वही—४४, ४६—४७—पृ०—१५४-५५.

[2] औब्सक्योर रेलिजस कल्ट्स—डॉ० शशिभूषणदास गुप्त—पृ०—७५—श्रीगुह्य समाज और अद्वयसिद्धि से दिए गए उद्धरण।

[3] वही—पृ०—७५—वज्रडाक तंत्र से दिया गया उद्धरण।

[4] वही—पृ०—७६ पंचक्रम से दिया गया उद्धरण।

है। फिर उसे मोक्ष क्यों नहीं मिलेगा ? मछली तो जल में ही रहती है। उसे मोक्ष क्यों नहीं मिलता ? आर्यदेव का कहना है कि तीर्थ करने या गंगा आदि नदियों में स्नान करने से मोक्ष संभव नहीं है। ये सभी स्नान निष्फल होते हैं। अन्तर और बाह्य के दुर्गुणों को दूर भगाने और मन की पवित्रता से ही मोक्ष को प्राप्त किया जा सकता है। तीर्थ-सेवा और स्नान से पाप का क्षय नहीं हो सकता। इसके लिए राग, द्वेष, मोह, ईर्ष्या आदि को, जो पाप की जड़ हैं, भगाना होगा।[1]

तो इस प्रकार हमने देखा कि स्थविरवादी बौद्ध धर्म की वह पवित्रता टिक न सकी और धीरे-धीरे उसमें अनेक प्रकार के विधि-विधान, तंत्र-मंत्र आदि का समावेश हो गया। महायान में जिस प्रवृत्ति का प्रारंभ हुआ उसका चरम विकास सिद्ध साहित्य या वज्रयान में हुआ। वज्रयान में उपर्युक्त तत्त्वों, रीति-रिवाज और हठयोग आदि की इस प्रकार वाढ़ आ गई कि इनके आगे भारत के अन्य प्रायः सभी कट्टर धार्मिक सम्प्रदाय मात हो गए। यद्यपि वज्रयान में गुप्त यौगिक क्रियाओं को काफी महत्त्वपूर्ण माना गया है तथापि सत्य के ज्ञान के लिए पूजा के नियम, मन्त्रोचार और अनेकानेक रीति-रिवाजों का आश्रय लेना आवश्यक हो गया। वज्रयान में ही कुछ साधकों ने उसके बाहरी रंग-रूप के प्रति विद्रोह किया तथा परम सत्य को जानने और सिद्धि प्राप्त करने के लिए कुछ खास यौगिक क्रियाओं को आवश्यक वताया। ये सहज जीवन पर वल देते थे। अतः इन्हें सहजिया साधक और इनके मार्ग को सहजयान कहा जाता है। इन वज्रयानी सिद्धान्तों ने व्यर्थ के अध्ययन मनन और ढोंग तथा वाह्याचार और बाह्याडम्बर के विरुद्ध आवाज उठाई। वस्तुतः उनके विचारों में तन्त्र और योग की भावना साथ-साथ काम कर रही है। सरह, कान्ह, तिलोपा, आदि सहजिया सिद्धों ने स्व प्राप्ति या आत्म-ज्ञान को सबसे वड़ी सिद्धि माना है। यही उनका परम लक्ष्य (Summum donum) है। सत्य को कहीं वाहर नहीं, अपने भीतर ढूँढ़ना चाहिए। उपनिषद् की यह ध्वनि सहजयान में सुनाई पड़ती है। वस्तुतः सहजयान में उपनिषद् की मूल भावना ही बौद्ध वेश में वर्तमान है।[2] भिन्न स्रोतों और युगों से लिए गए विचार वौद्ध सिद्धों के उद्गारों में गुंफित हैं। "सावयधम्म दोहा" और "पाहुड़ दोहा" जैसे जैन ग्रंथों के सम्बन्ध में भी यही वात कहीं जा सकती है। हाँ, देवसेन और मुनि रामसिंह के उद्गार जैनधर्म और दर्शन के आधार पर आधारित हैं।[3] चाहे जो हो, पर सहजिया सिद्ध सन्त और साधक थे। अतः साधना की आँच में प्रेम का स्वरूप टिक न सका और यही कारण है सिद्ध साहित्य में जहाँ उपनिषद् के अन्यान्य भाव निहित हैं वहीं प्रेम के उस उद्दाम रूप का अभाव है। फिर भी

---

[1] चित्तविशुद्धि प्रकरण—सं०—प्रभुभाई भीखाभाई पटेल—५९—६८, पृ० ५.

[2] औब्सक्योर रेलिजस कल्ट्स—डॉ० शशिभूषणदास गुप्त, पृ०—७७.

[3] वही—पृ०—७७.

सरह, काह्नपा और शवरपाद आदि ने शवर वालिका तथा डोंवी, चांडाली आदि महामुद्राओं के प्रति जो प्रणय-निवेदन किया है वही इस वात को सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है कि सिद्ध साहित्य ने अपने पूर्व के युग और साहित्य से प्रेरणा ग्रहण की है।

इस प्रकार हमने देखा कि सिद्ध साहित्य के पीछे एक लम्वी परम्परा काम कर रही है। वस्तुतः पृष्ठभूमि की यह परम्परा उपनिषद् और उनसे भी पूर्व वेदों तक पहुँच जाती है। हाँ, इस क्षेत्र में आरण्यक और उपनिषदों का विशेष हाथ है। यह तो कहा ही जा चुका है कि उपनिषद् की आत्मा ही वौद्ध वेश में सिद्ध साहित्य में पाई जाती है। वज्रयान वौद्ध धर्म का परिणत रूप है और वौद्ध धर्म का मूल उपनिषदों में निहित है। वौद्ध धर्म में उपनिषदों के सिद्धान्तों का ही चरम विकास एक नवीन सामाजिक व्यवस्था के आधार के रूप में पाया जाता है।[1]

---

[1] The upanishads are to my mind the germs of Bhudhism, while Budhism is in many respects the doctrine of the upanishads carried out to its last consequences, and, what is important, employed as the foundation of a new social system.

—सैक्रेड बुक्स ऑफ दि इस्ट सिरीज—भाग—१५, भूमिका—पृ० ५२.

जैनरामायण पउमचरिउ में चरित्र-चित्रण के मानदण्ड

डा० देवनारायण शर्मा

वस्तुतः किसी भी कथात्मक साहित्य का अन्यतम तत्त्व उसके चरित्र ही होते हैं। इन्हीं के क्रियाकलापों द्वारा कथानक तथा कथावस्तु का निर्माण होता है एवं सत्य-शिव-सुन्दर की भावना साकार होती है। कथा की कल्पना में ही चरित्रों की अनिवार्यता भी सन्निहित रहती है। किन्तु कथा के अन्तर्गत इन चरित्रों की स्थापना का मानदण्ड क्या हो ? यह निर्णय काव्य की परम्परा, उसके स्वरूप, कवि की रुचि तथा योग्यता और उसके काव्य-उद्देश्य पर निर्भर करता है। पर, प्रस्तुत सन्दर्भ में जहाँ तक **पउमचरिउ** की चरित्र-स्थापना के वैशिष्ट्य का सम्बन्ध है, मुख्यतः इसकी विशिष्ट परम्परा का सर्वेक्षण कर लेना ही समीचीन होगा। इस काव्य के अन्तर्गत चरित्रभेद मूलतः ब्राह्मण-भिन्न श्रमण-परम्परा से इसके पोषित होने के कारण ही हुआ है, अन्यथा इसके कवि का व्यक्तिगत झुकाव अथवा उस पर कालप्रभाव इसमें यत्र-तत्र शृंगारिक वर्णन की अतिशयता में ही दिखलायी पड़ता है, अन्यत्र नहीं। यों हम इस प्रसंग में प्रस्तुत काव्य के उद्देश्य को भी उक्त चरित्रभेद का एक कारण मान सकते हैं। इस प्रकार यहाँ **पउमचरिउ रामायण-काव्य** की परम्परा एवं उद्देश्य दोनों ही यथाक्रम प्रस्तुत किये जाते हैं, जिन्हें हम काव्य के अन्तर्गत चरित्र-चित्रण के मानदण्ड रूप में स्वीकार कर सकते हैं।

परम्परा :

पउमचरिउ की परम्परा के अनुसार राम, लक्ष्मण और रावण न केवल जैन धर्मावलम्वी हैं, अपितु, वे **त्रिषष्टिशलाकापुरुषों** के वीच भी आते हैं। ये तीनों ही सदैव समकालीन माने गये हैं। राम, लक्ष्मण और रावण की मान्यता क्रमशः आठवें वलदेव, वासुदेव और प्रतिवासुदेव के रूप में हैं। वासुदेव अपने वड़े भाई वलदेव के साथ **प्रतिवासुदेव का वध**[1] करते हैं और तदोपरान्त दिग्विजय करके भारत के तीन खण्डों पर अधिकार प्राप्त कर अर्ध-चक्रवर्ती वन जाते हैं। मरने पर वासुदेव को प्रतिवासुदेव-वध के कारण **नरक जाना पड़ता है।**[2] इस परम्परा में प्रतिवासुदेव की स्थिति ही कुछ भिन्न है। जहाँ वाल्मीकि-परम्परा का रावण अपने पूर्वजन्म में धार्मिक होते हुए भी वर्तमान में उसके प्रतिकूल

---

[1] पउम० ३८।७।६-८.

[2] पउम० ३४।९।४-६, ९०।७।८, ८९।१०।४.

व्यवहार कर कृपा रहित, हिंसक एवं **घोरपापी सिद्ध**[1] **होता है,** वहाँ इस जैन परम्परा में वह अपने पूर्वजन्म से भी बढ़कर धार्मिक वर्तमान में बन जाता है, जब वह नारायण के द्वारा मारा जाता है। यहाँ इस प्रसंग में उपर्युक्त भेद के कारण को स्पष्ट कर देना अप्रासंगिक न होगा। वस्तुतः जैनपरम्परा में न कोई सर्वलोक महेश्वर सनातन परमात्मा है और न अवतारवाद का सिद्धान्त ही, जिस कारण वासुदेवादि को ईश्वरावतार के रूप में स्वीकृति मिल सके और न अधार्मिकता-अनैतिकताजन्य परिस्थितियों को धार्मिकता एवं नैतिकता में परिवर्तित करना उन वासदेवादि पदों का उद्देश्य ही। यहाँ मात्र पुण्यात्मा जीव निदान के दोष से व सुदेवादि पदों को प्राप्त होते हैं और अपने प्रतिद्वन्दी का संहार कर **उन पदों को सार्थकता सिद्ध करते हैं।**[2] यही कारण है कि यहाँ प्रतिद्वन्दी का **मोह बस प्राण-व्यपरोपण**[3] हिंसा की श्रेणी में आ जाता है और इसी मूल हेतु से मर्माहत होने के कारण **पउमचरिउ** के रावणादि में न स्पष्टतः खलता का आरोप हो पाता है और न रामादि में **पूर्ण सज्जनता**[4] **का।** वस्तुतः वाल्मीकि-परम्परा में जो अन्यतम स्थान राम को मिला है, वह जैन परम्परा में तीर्थंकरों को मिल सका है, वासुदेवादि को नहीं। यही कारण है कि **पउमचरिउ** का कवि तुलसी की तरह अपने राम के प्रति सेव्य-सेवक भाव तथा श्रद्धा-भक्ति का निर्वाह नहीं कर सका है। उसकी यह भक्ति-भावना तीर्थंकरों के चरण-कमलों तक ही सिमट कर रह गयी है। इसी कारण **पउमचरिउ** में पद्म (पउम) का चरित्र **मानस** के राम की तरह प्रकाशित नहीं हो सका है।

पउमचरिउ-परम्परा के चरित्र-चित्रण की एक दूसरी विशेषता यह है कि इसमें **वानर** और **राक्षस** दोनों ही विद्याधर-वंश की दो शाखाओं के रूप में माने गये हैं, जो मनुष्य ही हैं, देव नहीं। इनकी स्वीकृति ऋषभ-संतानों में हुई है। ये कामरूपधारी तथा आकाशगामी होने के साथ ही अद्‌भुत विद्याओं के धारक हैं और इसी कारण इन्हें विद्याधर कहा भी गया है। वाल्मीकि-परम्परा इन्हें मानव अथवा विद्याधर तो नहीं कहती, किन्तु, इनमें देवत्व का आरोप कर इनके दिव्य गुणों को स्वीकार करती है। हनूमान आदि वानरवीरों के चरित्र में अतिशय श्रृङ्गारिकता का आरोप **पउमचरिउ**-परम्परा के अन्तर्गत इनके मानवीकरण के उपक्रम में किया गया है।

उद्देश्य :

उद्देश्य के अन्तर्गत कवि का उद्देश्य और काव्य का दोनों ही समाविष्ट हैं। ये दोनों ही चरित्र-चित्रण को प्रभावित करते हैं। **पउमचरिउ** के कवि का

---

[1] राम० मा० बाल० दो० १७६, १७६।८, १८३.

[2] पद्मचरित, पर्व २।१८९, १९०.

[3] पउम० ८९।१०।४.

[4] वही, ९०।७।८.

उद्देश्य मानस के कवि की तरह आत्मसुख अथवा आत्मप्रबोध[1] की प्राप्ति नहीं अपितु आत्मविज्ञापन[2] है। इस उद्देश्य-भिन्नता के कारण भी चरित्र-चित्रण में भिन्नता आ गयी है।

इसी प्रकार इस जैनरामायण काव्य का उद्देश्य भी मानस की तरह मर्यादापुरुषोत्तम राम के आदर्श-चरित्रों के प्रति जन-जीवन को आकृष्ट करना नहीं, अपितु ब्राह्मण-परम्परा द्वारा स्वीकृत चारित्रिक मान्यताओं का खण्डन[3] करना है। यद्यपि यह खण्डन भी मात्र खण्डन के लिए ही किया गया है, इसके द्वारा किसी आदर्शचरित्र की स्थापना नहीं हो सकी है। हाँ, कुछ अलौकिक बातों को लोक के धरातल पर लाने की चेष्टा अवश्य हुई है।

इस प्रकार हम पाते हैं कि जैन परम्परा द्वारा स्वीकृत मान्यताएँ तथा कवि और काव्य के उद्देश्य ही प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष रूप से पउमचरिउ (पद्मचरित) में चरित्र-चित्रण के मानदण्ड बन गये हैं।

---

[1] बाल० श्लोक ७, उत्तर० श्लोक अंतिम—१.

[2] पउम० १।१।१९.

[3] पउम० १।९।९, १।१०।१-९.

सन्देशरासक की हिन्दी टीका[1] पर कुछ टिप्पणियाँ

रा० प्र० पोद्दार

(१) तंतीवायं णिसुयं जइ किरि करपल्लेवेहिं अइमहुरं।
ता मद्दलकरडिरवं मा सुम्मउ रामरमणेसु ।।१०।।

इन पंक्तियों में 'रामरमणेसु' का अर्थ किया गया है, 'साधारण स्त्रियों के क्रीड़ा-विनोद में'। किन्तु इस अर्थ के लिए कोई शब्दकोश का प्रमाण अथवा व्युत्पत्तिपरक कोई आधार नहीं है। प्रसंगानुकूल अनुमान पर ही यह आधारित जान पड़ता है। अवचूरी में इस पर कोई टिप्पणी नहीं की गई है। इस शब्द का सम्वन्ध 'राम-रवण' से स्थापित किया जा सकता है। (रवण ∠ रव = ध्वनि करना।) अपभ्रंश में 'म' और 'व' की अदला-वदली प्रायः देखी जाती है। इस तरह अर्थ होगा, 'राम-राम की धुन करने में अर्थात् हरि कीर्तन आदि जैसे प्रसंग में'।

(२) णयर णामु सामोरू सरोरुहदलनयणि,
णायरजणसंपुन्न हरिस ससिहरवयणि।
धवलतुंगपायारिहि तिउरिहि मंडियउ,
णहु दीसइ कुइ मुक्खु सयलु जणु पंडियउ ।।४२।।

इन पंक्तियों में 'तिउरिहि' का अर्थ किया गया है 'त्रिपुरों से'। किन्तु यहाँ पर 'त्रिपुर' से ठीक-ठीक क्या अभिप्राय है यह स्पष्ट नहीं किया गया है। सामान्यतः 'त्रिपुर' का अर्थ होता है मय निर्मित प्रसिद्ध पौराणिक प्रासाद जो आकाश, भूलोक और पाताल व्यापी था और स्वर्ण, रजत एवं त्रपु से बनाया गया था। किन्तु इस प्रसंग में अनुमानतः कवि का अभिप्राय तीन मंजिलों वाली इमारतों से है।

(३) विविहविअक्खण सत्थिहि जइ पवसीइ नरु,
सुम्मइ छंदु मणोहरू पायउ महुरयरु।
………………………………………… (४३)

इन पंक्तियों का अर्थ किया गया है, 'यदि चतुर व्यक्तियों के साथ नगर में प्रवेश किया जाय तो मधुरतर मनोहर प्राकृत छंद सुनाई देते हैं।' यह अर्थ अवचूरी के अर्थ से मेल खाता है। यहाँ कवि का भाव यह ज्ञात होता है कि नगर में प्राकृत के छन्द आदि वहुधा गाए जाते हैं। अतः भ्रमणार्थी सहज ही इन मधुर छन्दों को सुन सकते हैं। यह वात अलवत्ते स्पष्ट नहीं हो पाती है कि चतुर

---

[1] टीकाकार : डा० हजारीप्रसाद द्विवेदी तथा विश्वनाथ त्रिपाठी।
प्रकाशक : हिन्दी-ग्रन्थ-रत्नाकर (प्राइवेट) लिमिटेड, बम्बई—४.

व्यक्तियों के साथ ही प्रवेश करने पर वे मीठे छन्द क्यों सुने जाते हैं। वे तो यों भी सुने जाने चाहिये। यहाँ पर यदि 'नरु' के स्थान पर 'नयरु' पढ़ा जाय[1] और 'सत्थिहिं' का अर्थ सार्थों के द्वारा (सार्थैः) किया जाय तो अर्थ में अच्छी संगति बैठती है और सौन्दर्य भी कुछ बढ़ जाता है। 'यदि विविध विचक्षण व्यापारियों के काफिले के द्वारा नगर में प्रवेश किया जाता है तो उन्हें मधुर और मनोहर प्राकृत के छन्द सुनने को मिलते हैं।' यहाँ 'विचक्षण' पद की सार्थकता है—छन्द का पूरा आनन्द तो विचक्षण ही ले सकते हैं। किन्तु विचक्षणों के साथ हो लेने भर से जड़ काव्य और छन्द का रसास्वाद कैसे कर सकते हैं?

(४) मयणवहु मिअणाहिण कस्सव पंकियउ,
अन्नह भालु तुरक्कि तिलक आलंकियउ ।।४८।।

यहाँ नीचे वाली पंक्ति का अर्थ किया गया गया है, 'किसी ने अपना भाल तिरछे तिलक से अलंकृत कर रखा है।' अर्थात् यहाँ 'तुरक्कि पद का अर्थ 'तिरछा' किया गया है। किन्तु अवचूरी में इसका अर्थ 'तीक्ष्ण' लिखा है। इस शब्द का प्रयोग पद संख्या (१६८) में भी हुआ है। पंक्ति निम्नलिखित है:—

तिलु भालयलि तुरक्कि तिलक्किव,

अर्थ किया गया है, 'भालतल को चटकीले तिलक से तिलकित कर।' यहाँ पर हिन्दी टीका में अवचूरी में दिए हुए 'तुरक्कि' 'तीक्ष्ण' अर्थ को अपनाया गया है। यह अर्थ पूर्व प्रसंग में भी चल सकता था। किन्तु वहाँ यह स्वीकृत नहीं किया गया। शायद टीकाकार ने वेश्याओं के प्रसंग में तिलक को तिरछा रखना ही अधिक समीचीन समझा—कथित पद (४८) में वेश्याओं का वर्णन है।

'तुरक्कि' का अर्थ विशेषण रूप में 'तुर्किस्तान का' भी हो सकता है। तब 'तुरक्कि तिलक' और 'तुरक्कि तिल' का भी, अर्थ होगा, उस द्रव्य विशेष का तिलक जो तुर्किस्तान से मँगाया गया है। सुगन्धित 'सिलारस' के लिए तुर्किस्तान प्राचीन काल से प्रसिद्ध है। सम्भव है तिलक के लिए भी तुर्किस्तान से मँगाया जानेवाला कोई सुगन्धित और चटकीला द्रव्य विशेष अपना वैशिष्ट्य रखता रहा हो।

(५) रमणभारु गुरुवियडउ का कट्ठहि धरइ,
अइ मल्हिरउ चमक्कउ तुरियउ णहु सरइ।
.... (४०)

---

[1] यदि 'नरु' शब्द को 'नगर' का वाचक माना जाय तो पाठपरिवर्तन की आवश्यकता नहीं होगी। किन्तु ऐसा प्रयोग प्रचलित नहीं है। खारवेल के हाथीगुम्फा अभिलेख में अवश्य एक स्थान पर 'नगर्याम्' का अर्थ में 'नरि' शब्द का प्रयोग हुआ है—'कलिंगनरि खबीर-इसि-ताल-तडाग-पाडियो च बन्धापयति।' किन्तु खारवेल के अभिलेख और संदेशरासक में बहुत काल का अन्तर है और इस एक ही प्रयोग के आधार पर 'नरु' को 'नयरु' का संक्षिप्त रूप मान लेना समीचीन नहीं होगा।

यहाँ पर 'चमक्कउ' का अर्थ अवचूरी में जूते से होनेवाला 'चमचम शब्द' किया गया है। यह संतोषप्रद नहीं है। अतः हिन्दी टीकाकारों ने इसे अस्वीकृत कर दिया है और इस शब्द का सम्बन्ध चमत्कृत से स्थापित कर इसका अर्थ 'विस्मयकारक अथवा आश्चर्यजनक' किया है। एक सम्भावना और दीखती है। यह वर्णविपर्यय की प्रक्रिया से 'चङ्क्रमण' प्राकृतरूप चंकमण>चक्कमण से भी आया हुआ हो सकता है। इस हालत में पूरी पंक्ति का अर्थ होगा, 'वह (नितम्बभार को कष्टपूर्वक धारण करनेवाली) नायिका लीलापूर्वक धीरे-धीरे चली। वह शीघ्रता से (कभी) चल ही नहीं पाती है।

(६) सुन्नारह जिम मह हियउ पिय उक्किख करेइ।
विरह हुयासि दहेवि करि आसा जलि सिंचेइ ॥१०८॥

इन पंक्तियों के हिन्दी रूपान्तर में 'हियउ' को 'करेइ' क्रिया का कर्त्ता और 'पिय उक्किख' (प्रिय के प्रति उत्कंठा) को उसी क्रिया का कर्म माना गया है। अवचूरी में भी 'हियउ' को ही कर्त्ता माना गया है। किन्तु 'पिय उक्किख' की व्याख्या की गई है—'प्रिय के प्रति उत्कंठा से' (नायिका पक्ष में) और लाभ (प्रिय) की लालसा से (स्वर्णकार पक्ष में)। यदि यहाँ 'प्रिय उक्किख' को कर्त्ता और 'मह हियउ' को कर्म माना जाय तो इन पंक्तियों का सौन्दर्य स्फुट हो जाता है। ऐसा मानने में कोई व्याकरण-सम्बन्धी व्यवधान नहीं दीखता है। इनसे सद्यः पूर्व की पंक्तियों में नायिका ने कहा है कि विरहाग्नि से दग्ध और मिलनाशा जल से सिंचित वह न जीती है न मरती है केवल धूमायित हो रही है।[1] इसी को इन पंक्तियों में वह एक रूपक के द्वारा स्पष्ट कर रही है। प्रिय के प्रति उसकी उत्कंठा (पिय उक्किख) उसके हृदय के प्रति (मइ हियउ) स्वर्णकार-सा व्यवहार कर रही है (सुन्नारह जिम करेइ)। वह (प्रिय के प्रति उत्कंठा) उसके हृदय को विरहाग्नि में तपाकर फिर आशा जल में सिक्त कर देती है (विरह हुयासि दहेवि करि आसा जलि सिंचेइ)। स्वर्णकार द्रव्य को तपाकर उसे संकुचित अथवा विस्तृत करते हैं और फिर जल में डालकर उसे ठंढा कर लेते हैं।

अंत में यह सविनय निवेदन कर देना उचित है कि डा० हजारी प्रसाद द्विवेदी जैसे विद्वान् के द्वारा जिस टीका पर विचार किया जा चुका उसपर फिर से टिप्पणी करने की आवश्यकता इसलिए पड़ी कि विद्या के क्षेत्र में जिज्ञासा को कभी रोकना नहीं चाहिए।

सभी विचारित पंक्तियों की अवचूरी एवं हिन्दी रूपान्तर में से सम्बन्धित अंश परिशिष्ट में उद्धृत कर दिए गए हैं।

---

[1] आसाजलि संसित्त विरह अन्हत्त जलंतिय,
णहु जीवउँ णहु मरउँ पहिय अच्छउँ धुक्खत्तिय।
.... (१०७)

परिशिष्ट

(१) यदि पल्लव जैसे कोमल करों द्वारा वजाई जानेवाली अति मधुर वीणा को लोग सुनते हैं तो क्या साधारण स्त्रियों के क्रीड़ा-विनोद में वजनेवाले करट (ढोल) रव को न सुना जाए ?......।१०।

(२) सामोर मूलस्थानं नाम नगरं वर्तते। धवलतुंग प्राकारैस्त्रिपुरैश्च मंडितं वर्तते।......।४२।

(पथिक वोला) कमलदलनयने ! मेरे नगर का नाम साम्वपुर है। वह नगर सुखी (?) नगर जनों से भरा है और धवल तुंग प्राकारों और त्रिपुरों से मंडित है।.......।४२।

(३) यदि विचक्षणैः सह पुरांतः परिभ्रम्यते तदा मनोहरछंदसा मधुरं प्राकृतं श्रूयते।........।४३

यदि चतुर व्यक्तियों के साथ नगर में प्रवेश किया जाय तो मधुरतर मनोहर प्राकृत छंद सुनाई देते हैं।......।४३।

(४) मदनपट्टं कुचस्थलं मृगनाभिपंकांकितं वर्त्तते। अन्यस्या भालं तीक्ष्णेन तिलकेनालंकृतं वर्तते।... ....।४८।

किसी का मदनपट्ट मृगनाभि से चर्चित है, किसी ने अपना भाल (या स्तन भार) तिरछे तिलक से अलंकृत कर रखा है। .. ...।४८।

(५) काचिद् रमणभारं गुरुविकटमतिस्थूलत्वात् कष्टेन विभर्ति। तस्याश्चलंत्या उपानहाश्चमशब्दों अतिमंथरस्त्वरितं न सरति।......'५०।

कोई रमणी गुरुविकट रमण-भार (नितम्व) को अत्यन्त कष्ट से धारण कर रही है, जिससे उसकी गति में विस्मयकारक अथवा लीलायित गति आ गई है।..... ..।५०।

(६) हे प्रिय ! मम हृदयं स्वर्णकार इव वर्तते, यथा स्वर्णकारः प्रियोत्कंठया अभीष्टलाभेच्छया स्वर्णमग्निना दग्ध्वा जलेन सिंचति तथा शरीरं स्वर्णं प्रियविरहाग्निना दग्ध्वा पुनः संगमाशा जलेन सिंचति।......।१०८।

सुनार की तरह पहले मेरा हृदय प्रिय की उत्कंठा उत्पन्न करता है फिर विरह की अग्नि में (मुझे) जलाकर आशा जल से सींचता है। .... ।१०८।

भगवती आराधना और उसका समय

डॉ० भागचन्द्र जैन 'भास्कर'

प्राकृत जैन साहित्य में आचार-विषयक ग्रन्थों की एक लम्बी परम्परा है। उसमें आराधना-सम्बन्धी साहित्य का विशेष स्थान और उपयोगिता है। सोमसूरि का आराधनापर्यंन्त, आराधनापञ्चक, अभयदेवसूरि का आराधना-कुलक, वीरभद्रसूरि की आराधनापताका, आराधनामाला आदि अनेक ग्रन्थ आराधना का विवेचन करनेवाले हैं। पर भगवती आराधना (भगवई आराहणा) ने जिस आकर्षक और सुलझे हुए ढंग से अपना विषय प्रस्तुत किया है वह निश्चय ही अद्वितीय है। यही कारण है कि आज भी यह ग्रन्थ अपने क्षेत्र में अपना विशेष महत्त्वपूर्ण स्थान बनाये हुए है।

प्रस्तुत ग्रन्थ दिगम्बर-श्वेताम्बर-परम्परा के बीच एक सेतु का काम करता रहा है। इसके रचयिता शिवार्य यापनीय सम्प्रदाय के मूलभूत आचार्यों में अग्रगण्य थे। यापनीय सम्प्रदाय में दिगम्बरत्व और श्वेताम्बरत्व का समन्वय था। पर उसका आचार दिगम्बरत्व की ओर अधिक झुका हुआ था। शायद इसीलिए श्वेताम्बर-परम्परा से वह सम्प्रदाय दूर होता गया। यद्यपि उसकी गाथायें आदि श्वेताम्बरीय आगम-ग्रन्थों में प्रभूत मात्रा में उपलब्ध होती है।

विषय :

इस ग्रन्थ में कवि ने सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, सम्यक्चारित्र, और सम्यक्तप इन चार आराधनाओं का सांगोपाङ्ग वर्णन चालीस अधिकारों में किया है। इन्हीं चार आराधनाओं को संक्षेपतः दो विभागों में विभक्त किया गया है :—सम्यक्त्व आराधना और चारित्र आराधना। दर्शन आराधना का आराधक ज्ञानाराधना करेगा ही, पर ज्ञानाराधना का आराधक दर्शनाराधना का आराधक रहे, यह कोई निश्चित नहीं। इसी प्रकार चारित्राराधना का आराधक तपाराधना करेगा ही, पर तपाराधना करनेवाला चारित्राराधना करेगा ही, यह आवश्यक नहीं है।[1]

ग्रन्थ-नाम :

शिवार्य ने ग्रन्थ के प्रारम्भ में 'आराहणा' (आराधना) लिखकर ग्रन्थ को 'आराहणा' शीर्षक देने का संकल्प किया है :—

सिद्धे जयप्पसिद्धे चउव्विहाराहणाफलं पत्ते।
वंदित्ता अरहंते, वुच्छं आराहणा कमसो ॥१॥

---

[1] भगवती आराधना, २-६

पर ग्रन्थ के अन्तिम भाग में उन्होंने "आराहणा भगवदी" नामकी ओर विशेष अभिरुचि प्रदर्शित की है—

आराधणा भगवदी एवं भत्तीए वण्णिदा संती।
संघस्स सिवज्जस्स य, समाधिवरमुत्तमं देउ ।।[1]

ऐसा लगता है, विवेच्य विषय के आधार पर कवि ने उसे 'आराहणा' कहा है। ग्रन्थ का मूल नाम भी यही था—"आराहणा सिवज्जेण पाणिदलभोजिणा रइदा।"[2] पर आराधना के महत्त्व का मूल्याङ्कन करने पर उन्होंने आगे की गाथा में उसका विशेषण 'भगवदी' दे दिया। आराधना का ही विस्तार श्रुतज्ञान है। उसका वर्णन श्रुतकेवली भी नहीं कर सकता।[3] इसलिए दोनों शब्दों को जोड़कर ग्रन्थ का नाम "भगवई आराहणा" चल पड़ा।

आराधना पर अभी तक चार टीकायें उपलब्ध हैं :—

१. अपराजितसूरि का विनयोदया (लगभग ७-८ वीं शती ई०),
२. अमितगति की संस्कृत आराधना (दशवीं शती),
३. प्रभाचन्द्र (१) की आराधनापञ्जिका (लगभग ११ वीं शती) और
४. पं० आशाधरजी की मूलाराधनादर्पण (१३ वीं शती ई०)।

इन टीकाओं के अतिरिक्त पं० शिवलाल जी की हिन्दी 'आयार्थदीपिका' भी प्राप्य है। इनमें आशाधरजी ने शायद मूलाचार के आधार पर उसे मूलाराधना कह दिया होगा। आराधनापञ्जिका से भी यही वात सिद्ध होती है।

ग्रन्थकर्ता :

भगवती आराधना का कर्तृत्व भी विवादास्पद है। उसकी प्रशस्ति के अनुसार ग्रन्थ का कर्ता 'पाणितलभोजी' आचार्य शिवार्य हैं जिन्होंने अपने गुरु आर्य जिननंदी गणी, सर्वगुप्त गणी और आर्थ मित्रनंदी के चरणों में बैठकर पूर्वाचार्यों द्वारा रचित आराधना को सम्यक् समझकर यथाशक्ति भगवती आराधना की रचना की—

अज्जजिणणंदिगणिसव्वगुत्तगणि अज्जमित्तणंदीणं।
अवगमियपादमूले सम्मं सुत्तं च अत्थं च।।
पुव्वायरियणिवद्धा उवजीवित्ता इमा ससत्तीए।
आराधणा सिवज्जेण पाणिदलभोजिणा रइदा।।[4]

इस प्रमाण के आधार पर सर्वप्रथम नाथूरामजी प्रेमी ने उक्त वात कही। उनका समर्थन साधारणतः सभी विद्वानों ने किया। प्रेमीजी ने यह भी कहा

---

[1] वही, गाथा २१६४.

[2] वही, गाथा २१६२.

[3] वही, गाथा २१५९-६०.

[4] वही, गाथा, २१६१-६२.

कि शिवार्य का संक्षिप्त रूप शिवं होगा और यह 'शिव' जिनसेन द्वारा उल्लिखित शिवकोटि होंगे—

शीतीभूतं जगद्यस्य वाचाराध्य चतुष्टयम् ।
मोक्षमार्गं स पायान्नः शिवकोटि मुनीश्वरः ॥[1]

श्रद्धेय स्व० डा० हीरालालजी ने भी प्रेमीजी के स्वर में स्वर मिलाकर कहा—"कल्पसूत्र की स्थविरावली में एक शिवभूति आचार्य का उल्लेख; आया है, तथा आवश्यक मूल भाष्य में शिवभूति को वीर-निर्वाण से ६०९ वर्ष पश्चात् वोडिक (दिगम्वर) संघ का संस्थापक कहा है। कुन्दकुन्दाचार्य ने भावपाहुड में कहा है कि शिवभूति ने भवविशुद्धि द्वारा केवलज्ञान प्राप्त किया। जिनसेन ने अपने हरिवंशपुराण में लोहार्य के पश्चाद्वर्ती आचार्यों में शिवगुप्त मुनि का उल्लेख किया है, जिन्होंने अपने गुणों से अर्हद्वलि पद को धारण किया था। आदिपुराण में शिवकोटि मुनीश्वर और उसकी चतुष्टय मोक्षमार्ग की आराधना रूप हितकारी वाणी का उल्लेख किया है। प्रभाचन्द्र के आराधना कथा-कोश व देवचन्द्र-कृत 'राजावली कथे' में शिवकोटि को स्वामी समन्तभद्र का शिष्य कहा गया है। आश्चर्य नहीं जो इन सव उल्लेखों का अभिप्राय इसी भगवती आराधना के कर्त्ता से हो।[2]

पर ये दोनों मत अधिक स्पष्ट और तर्कसंगत नहीं लगते। इसके निम्नलिखित कारण प्रस्तुत किये जा सकते हैं :—

१. उक्त गाथाओं से यह लगता है कि 'आर्य' शब्द विशेषण के रूप में प्रयुक्त नहीं हुआ। अन्यथा या तो मित्रनंदी के साथ आर्य नहीं लगा रहता या फिर सर्वगुप्तगणी के साथ भी 'आर्य' लगा रहता। इससे यह स्पष्ट है कि ग्रन्थकर्ता का नाम शिवार्य रहा होगा। यह संभव है कि 'आर्य' पद किसी प्राचीन आचार्य के संक्षिप्त नाम का अनुकरण हो।

२. आदिपुराण के उक्त उल्लेख में न शिवार्य का और न उनके किसी ग्रन्थ का उल्लेख है जिसके आधार पर शिवार्य और शिवकोटि को अभिन्न माना गया है। डॉ० नेमिचन्द्रजी शास्त्री ने शिवार्य और शिवकोटि को अभिन्न मानकर शिवार्य नाम को अपूर्ण वताया है पर इस सम्भावना में कोई प्रमाण उपस्थित नहीं किया।

३. "चतुष्ठयं मोक्षमार्गंआराध्य" से यह कल्पना करना कि शिवार्य द्वारा निर्दिष्ट चारों आराधनाओं के सम्मिलित रूप को ही यहाँ मोक्षमार्ग कहा गया है, सही नहीं लगता। क्योंकि आराधना-सम्बन्धी विचार शिवार्य का अपना नहीं। उन्होंने उसे पूर्वाचार्यों के आधार पर ही लिखा है। कुन्दकुन्द

---

१. आदिपुराण, १, ४.

२. भारतीय संस्कृति में जैनधर्म का योगदान, पृ० १०६.

आचार्य के "आराधना (सार) पाहुड़" का भी उल्लेख मिलता है।[1] उसके बाद और जिनसेन के पूर्व आराधना-विषयक और भी साहित्य लिखा गया है।[2]

४. यह अधिक सम्भव है कि शिवकोटि नाम का कोई दूसरा प्रभावक आचार्य हुआ हो जिसने कुन्दकुन्द और शिवार्य जैसे अन्य लेखकों के ग्रन्थों का अध्ययन कर अपने उपदेश से जीवों का कल्याण किया हो अथवा किसी अन्य ग्रन्थ का निर्माण किया हो' जो आज उपलब्ध नहीं हो।

५. शिवार्य का उल्लेख शिवकोटि के नाम से नहीं किया जा सकता। स्वयं शिवार्य ने भी ऐसा कोई उल्लेख नहीं किया। शिवार्य और जिनसेन के मध्यवर्ती आचार्यों ने भी शिवार्य को शिवकोटि के नाम से कहीं भी स्मरण नहीं किया।

६. पं० आशाधरजी (१३ वीं शती) ने भगवती आराधना की अपनी टीका 'मूलाराधनादर्पण' में ग्रन्थकार का नाम शिवकोटि अवश्य सूचित किया है। पर निश्चित ही जिनसेन के उक्त उल्लेख से भ्रमित होकर ही उन्होंने ऐसा लिखने का साहस किया है। वैसे अन्य कोई प्रमाण उपलब्ध नहीं है।

अतः हमारा यह अभिमत है कि जिनसेन द्वारा उल्लिखित शिवकोटि शिवार्य नहीं है। वे दोनों पृथक्-पृथक् व्यक्ति कहे जा सकते हैं।

७. शिवार्य के गुरु कौन थे, यह भी विवादग्रस्त है। शिवार्य ने अपनी प्रशस्ति में जिन तीन आचार्यों का नामोल्लेख किया है उन्हीं के पादमूल में बैठकर शिवार्य ने ज्ञानाराधना की है, यह स्पष्ट है। यह आश्चर्य का विषय है कि भगवती आराधना को छोड़कर एतद्विषयक उल्लेख अन्यत्र नहीं मिलते। सम्भव है, उनका कार्यकाल अत्यल्प रहा हो और कोई विशेष उपलब्धि उनकी न रही हो।

८. भट्टारक प्रभाचन्द्र के आराधना कथाकोश, ब्रह्मचारी नेमिदत्त के आराधनाकथाकोश तथा देवचन्द्रकृत कन्नड़ ग्रन्थ राजवलीकथे में शिवकोटि को समन्तभद्र का शिष्य वताया है। पर आश्चर्य का विषय है कि स्वयं शिवार्य ने समन्तभद्र का उल्लेख कहीं नहीं किया। यदि वे उनके शिष्य होते तो पूर्वोक्त तीनों आचार्यों के साथ वे उनका नामोल्लेख क्यों नहीं करते?

अतः ऐसा प्रतीत होता है कि जिनसेन ने जिस शिवकोटि का नामोल्लेख किया है उसका सम्बन्ध उत्तरवर्ती आचार्यों ने शिवार्य से अकारण ही जोड़ दिया जो तथ्ययुक्त नहीं है। कथाकोशों को पूर्णतः ऐतिहासिक भी नहीं स्वीकार किया जा सकता। फिर शिवार्य समन्तभद्र के शिष्य थे, यह अन्य किसी प्रमाण से पुष्ट भी नहीं है।

---

[1] प्रवचनसार, डॉ० ए० एन० उपाध्ये, भूमिका, पृ० २५, फुटनोट नं० १.

[2] बृहत्कथाकोश, डॉ० एन० उपाध्ये, भूमिका, पृ० ४८-९.

९. शिवार्य के साक्षात् गुरुओं में पूर्वोक्त तीन गुरुओं का ही नाम लिया जा सकता है। इसके साथ ही इसकी भी सम्भावना अधिक है कि शिवार्य ने प्रत्यक्ष अथवा परोक्षरूप में कुन्द-कुन्द के ग्रन्थों का अध्ययन किया हो। उन्होंने ग्रन्थ के प्रारम्भ में ही अनेक गाथाओं में चरितसार (१३ वीं गाथा), पवयणसार (१४, १८ वीं गाथा में) आदि ग्रन्थों का पूर्ण सम्मान के साथ उल्लेख किया है और उन्हीं को अपनी कृति का आधार वनाया है : हम जानते हैं कि ये ग्रन्थ आचार्य कुन्द-कुन्द के थे। अतः यह कहा जा सकता है कि शिवार्य ने कुन्द-कुन्द जैसे महान् व्यक्तित्व का किसी कारणवश उल्लेख भले ही नहीं किया हो पर उनके ग्रन्थों का उल्लेख स्पष्टतः अवश्य कर दिया है। सम्भव है, कुन्द-कुन्द अपरनाम पद्मनन्दि, जिननंदी आदि आचार्यों के गुरु रहे हों और शिवार्य का साक्षात् सम्वन्ध न होने के कारण उनका नामोल्लेख न किया हो।

रचनाकाल :

भगवती अराधना के आन्तरिक प्रमाणों से यह कहा जा सकता है कि उसकी रचना आचार्य कुन्द-कुन्द के वाद और उमास्वामी के पूर्व हुई।

भगवती अराधना की गाथा नं० ४६ में 'चेइय' (चैत्य) की भक्ति, पूजा, आदि का विधान किया गया है। इससे पता चलता है कि शिवार्य चैत्यवासी थे और चैत्यवासी सम्प्रदाय के साधु पाणितलभोजी थे। चैत्यवासियों के उल्लेख दिगम्बर-श्वेताम्बर दोनों परम्पराओं के साहित्य में उपलब्ध होते हैं। लिंगपाहुड के "लिगं घेत्तूण जिणवरिंदाणं", "उवहसइ ण सो समणो" आदि गाथाओं के आधार पर यह कहा जा सकता है कि कुन्द-कुन्द के समय चैत्यवासी सम्प्रदाय का प्रभाव वढ़ चला था। चूँकि शिवार्य चैत्यवासी थे, इसलिए यह भी सम्भव है कि कुन्द-कुन्द ने उन्हें शिष्य के रूप में स्वीकार न किया हो। कुन्दकुन्द के समय के संदर्भ में हम डॉ० उपाध्ये के विचार को अधिक सयुक्तिक स्वीकार करते हैं। उनके अनुसार कुन्दकुन्द का समय ई० सन् का प्रारम्भ माना जाना चाहिए।

१०. मथुरा के प्रथम शताब्दी ई० पू० के जैन शिलालेखों से स्पष्ट है कि दिगम्वर-श्वेताम्बर मतभेद उसके वाद ही स्पष्ट हुए हैं। कुन्दकुन्द ने अपने ग्रन्थों में श्वेताम्वर-परम्परा पर कुछ आक्षेप भी किये हैं। दोनों परम्पराओं के सेतु रूप में यापनीयसंघ की उत्पत्ति हुई। सम्भव है कि शिवार्य यापनीयों के प्रधान आचार्य रहे हों।

११. भगवती आराधना का विषय और उसकी विवेचनशैली वहुत कुछ आवश्यकनिर्युक्ति, बृहत्कल्पभाष्य, दशवैकालिक, मूलाचार, तिलोयपण्णत्ति आदि ग्रन्थों से मिलती-जुलती है। संभव है, इन ग्रन्थों का उत्स एक रहा हो, जिनका आकलन उक्त गाथाओं के लेखकों ने आवश्यक परिवर्तनों के साथ कर लिया हो। भाषा आदि की दृष्टि से इनका वहुभाग प्राचीन और समकालीन प्रतीत होता है।

उक्त प्रमाणों के आधार पर यह कहा जा सकता है कि भगवती आराधना का रचनाकाल ई० प्रथम-द्वितीय शती रहा हो। डॉ० हीरालालजी ने इस सन्दर्भ में कोई निश्चित शताब्दी न देकर इस ग्रन्थ को ई० की प्रारम्भिक शताब्दियों का माना है।[1]

भाषा :

भगवती आराधना की भाषा निःसन्देह प्राचीन प्रतीत होती है। उसमें शौरसेनी प्राकृत का विशेष प्रयोग हुआ है। यत्र-तत्र अर्धमागधी का भी मिश्रण हो गया है।

जिणवयण, पवयण (गाथा, ४६) आदि में चकार का लोप और यश्रुति जैन शौरसेनी की विशेषता है। त्र को त्त, (चरित्त, भग० ६.१४), भू को हो (होदि), थ को ह (अहवा भग० ८), दूण प्रत्यय (लध्दूण, भग० ५६, होदूण भग० १२२९) आदि का प्रयोग भगवती आराधना में वहुत मिलते हैं। ये सभी शौरसेनी प्राकृत की विशेषताएँ हैं।

इसी प्रकार अर्धमागधी की भी कुछ विशेषतायें भगवती आराधना में मिलती हैं। उदाहरणार्थ ध को ह (तिविहा, भग० ५०), ऊण प्रत्यय (काऊण, १६५१, १२८० आदि), प्रथमान्त ओ, सप्तमी म्मि आदि विभक्तियों का प्रयोग संयुक्त रूप में प्राप्त होता है। होई (गाथा १९) और कोई (गाथा २४) जैसे शब्दों का भी प्रयोग दृष्टव्य है जिनका भाषावैज्ञानिक अध्ययन किया जाना आवश्यक है।

भगवती आराधना की यह शौरसेनी और अर्धमागधी की संयुक्त प्रयोग-शैली ग्रन्थ की प्राचीनता सिद्ध करती है।

इस प्रकार उक्त प्रमाणों के आधार पर यह निश्चित किया जा सकता है कि भगवती आराधना ई० प्रथम अथवा द्वितीय शती का ग्रन्थ है जिसके रचयिता आचार्य शिवकोटि के व्यक्तित्व से भिन्न रहे हैं। इस ग्रन्थ का विशेष अध्ययन अभी अपेक्षित है।

* * *

---

[1] भारतीय संस्कृति में जैनधर्म का योगदान, पृ० १०६

प्राकृत तथा अपभ्रंश का ऐतिहासिक विकास

डॉ० देवेन्द्रकुमार शास्त्री

प्राचीन भारतीय आर्यभाषाओं के विकास-क्रम में प्राकृत तथा अपभ्रंश भाषाओं का महत्त्वपूर्ण योग रहा है। ये भाषाएँ विभिन्न युगों में बोली तथा भाषाओं में होनेवाले परिवर्तनों को संसूचक हैं। डॉ० चटर्जी ने ठीक ही कहा हैं कि "वैदिक" शब्द या 'संस्कृत', 'प्राकृत' और 'भाषा' का प्रयोग संक्षिप्त और सुविधा के लिए तथा भारतीय आर्यभाषाओं की तीन अवस्थाओं के लिए किया गया है, और 'प्राकृत' तथा 'भाषा' के मध्य में संक्रमणशील अवस्था जो कि प्राकृत या मभाआ को ही एक अंग थी, सुविधा की दृष्टि से 'अपभ्रंश' कही जाती है।[1]

'प्राकृत' शब्द का अर्थ और उसकी व्याप्ति :

डॉ० जार्ज ग्रियर्सन, वाकरनागल, रिचर्ड पिशेल और प्रो० एन्त्वान् मेय्ये प्रभृति भाषावैज्ञानिकों ने वैदिक युग की प्रादेशिक बोलियों के विकास से शिलालेखों की प्राकृत तथा साहित्यिक प्राकृतों का उद्भव एवं विकास माना है। वैदिक युग की प्राकृत वोलियों को प्राचीन या प्राथमिक प्राकृत (२,००० ई० पू०-५,०० ई० पू०) नाम दिया गया है। डॉ० ग्रियर्सन के शब्दों में अशोक (२५० ई० पू०) के शिलालेखों तथा महर्षि पतंजलि (१५० ई० पू०) के ग्रन्थों से यह ज्ञात होता है कि ई० पू० तीसरी शताब्दी में उत्तर भारत में आर्यों की विविध वोलियों से युक्त एक भाषा प्रचलित थी। जनसाधारण की नित्य व्यवहार की इस भाषा का क्रमागत विकास वस्तुतः वैदिक युग की वोलचाल की भाषा से हुआ था। इसके समानान्तर ही इन्हीं वोलियों में से एक वोली से ब्राह्मणों के प्रभाव द्वारा एक गौण-भाषा के रूप में लौकिक संस्कृत का विकास हुआ।[2] श्री पीटर्सन ने अपने लेख में बताया है कि प्राकृत वह संस्कृत है जिसे यहाँ के आदिवासी लोग अशुद्ध उच्चारण के रूप में वोलते थे। किन्तु जार्ज ग्रियर्सन उनसे सहमत नहीं हैं। उनका स्पष्ट कथन है कि प्राकृत का अर्थ है—नैसर्गिक एवं अकृत्रिम भाषा। इसके विपरीत संस्कृत का अर्थ है—संस्कार की हुई तथा अकृत्रिम भाषा। संस्कृत से प्राकृत सदा से भिन्न रही है। प्राकृत बोल-चाल की भाषा थी। भाषा का स्वभाव आज भी प्राकृत है इसलिए उसके स्वभाव को प्रकृति कहते हैं।

---

[1] चटर्जी सुनीतिकुमार : द ओरिजन एण्ड डेवलपमेन्ट ऑव द बैंगाली लैंग्वेज, कलकत्ता वि० वि०, १९२६, पृ० १७.

[2] ग्रियर्सन, सर जॉर्ज अब्राहम : भारत का भाषा-सर्वेक्षण, अनु०-डॉ० उदयनारायण तिवारी, १९५९, पृ० २२४ से उद्धृत.

"प्राकृत" शब्द प्रकृति से निष्पन्न हुआ है। प्राकृत शब्द का मुख्य अर्थ स्वाभाविक है। प्राकृत लगभग तीन सहस्राब्दियों और उसके पूर्व की बोल-चाल की भाषा रही है। भाषा-विज्ञान में साहित्यिक भाषा को "भाषा" कहा जाता है। जिसमें कोई साहित्य-रचना नहीं की जाती, जो केवल मौखिक रूप से प्रचलित रहती है उसे "वोली" कहते हैं। परम्परागत रूप से भाषा और वोली दोनों ही अपने-अपने रूपों से प्रवर्तमान रहती हैं। भाषा हमें साहित्य से सीखने को मिलती है और वोली माँ-बाप तथा जन-समाज से। हमारे बोलने और लिखने की भाषा में प्राय: अन्तर रहता है। वोलने में हम असावधानी और शिथिलता भी वरत लेते हैं, किन्तु लिखने में संयत विचार और साधु भाषा के प्रयोग का ध्यान रखते हैं। साधु तथा संयत भाषा के पक्षपाती शिष्टजन, स्वाभाविक भाषा या वोली को "गँवारू" या 'उजड्ड' लोगों की भाषा समझते चले आ रहे हैं। इसे वे अपशब्दों से भरित तथा अपभ्रष्ट भी मानते हैं। भाषा-विद् स्टेनली रुंडले का यह कथन उचित ही है कि वोली के सम्बन्ध में बड़ा भ्रम फैला हुआ है। लोग समझते हैं कि वोलियाँ लोक-साहित्य के रूप में प्रचलित वनी हुई हैं, किन्तु वे असंगत रूप हैं और केवल अध्ययन की वस्तु हैं। अतएव अधिकतर लोगों की दृष्टि में बोली मानक भाषा (Standard language) का अतिक्रमण है। प्रत्येक देश की कोई न कोई मानक भाषा होती है। उस मानक भाषा के अपभ्रंश को वोली समझा जाता है। कार्नवाल और स्काटलैण्ड के लोगों के विषय में कहा जाता है कि वे मानक अंग्रेजी को तोड़-मरोड़ कर वोलते हैं।[1] टकसाली, आदर्श या मानक भाषा सदा स्थिर नहीं रहती। युग-युगों में घटित होनेवाले परिवर्तनों के बीच भाषा का स्वरूप भी परिवर्तित होता रहता है। लगभग एक शताब्दी के पूर्व जो खड़ी वोली लोक-नाट्यों तथा स्वांगों के रूप में प्रचलित थी वह आज भाषा ही नहीं, राष्ट्रभाषा भी है। इसलिए आज के भाषा-रूप की रचना में पहले के भाषिक रूप से बहुत भिन्नता है। इससे यह भी स्पष्ट है कि आधुनिक युग को बोलियाँ सम्प्रति स्वीकृत मानक या आदर्श भाषा-रूप का अतिक्रमण नहीं है। वोलियों का भी अपना इतिहास है। वे कई शताब्दियों के अन्तराल में फैल कर अपना विकास करती हैं। वोलियों के विकास की यह एक प्रक्रिया है जो किसी एक देश में नहीं, वरन् संसार की सभी वोलियों के सम्वन्ध में घटित हुई है। यही प्रक्रिया संस्कृत के साथ भी घटित हुई, जो एक कृत्रिमपूर्ण साहित्यिक भाषा थी। प्राकृतिक वोलियों को प्राकृत कहा जाता था। यद्यपि वे संस्कृत-साहित्य से प्रभावापन्न रहीं, किन्तु उन्होंने अपने साहित्य का स्वयं निर्माण किया। वे संस्कृत का भ्रष्ट रूप नहीं थीं।[2] हमारे जीवन की वास्तविकता सहज रूप में बोली के माध्यम से निःसृत होती है। अतएव आंचलिक वातावरण के चित्रण में क्षेत्रीय बोली का प्रयोग करना आवश्यक हो जाता है। यही स्थिति संस्कृत-काल में प्राकृत की थी। भारतीय इतिहास के

---

[1] द्रष्टव्य है, विल्सन, ग्रेहम (सं): ए लिंग्विस्टिक रीडर, १९६७, पृ० ८६.

[2] वही, पृ० ८७.

गुप्त-युग में राजदरवारों में प्राकृत नाटिकाओं, सट्टकों के अभिनय के साथ जव संस्कृत नाटकों का भी अभिनय किया जाने लगा, तव संस्कृत नाटकों में प्राकृत का समावेश अनिवार्य हो गया। क्योंकि सामान्य वर्ग के लोग प्राकृत ही बोलते-समझते। इसके लिए वैयाकरणों को विशेष प्रयत्न करने पड़े। यथार्थ में उस युग के संस्कृत वैयाकरणों को संस्कृत भाषा को प्राकृत में ढालने के लिए विशेष नियम वनाने पड़े। इस कारण प्राकृत शब्दावली में तोड़-मरोड़ भी हुई और आगे चल कर वे प्राकृत-अपभ्रंश कहलाई जो वास्तव में वोली थीं।[1] इन प्राचीन भारतीय आर्यभाषाओं के अध्ययन से यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि जव तक संस्कृत या वैदिक भाषा लोक जीवन और लोक-बोलियों को आत्मसात् करती रही, तव तक बराबर उस में विकास होता रहा; किन्तु जव वह शास्त्रीय नियमों में भलीभाँति आवद्ध हो गई, तभी उसका विकास रुक गया। इससे जहाँ वह वाणी 'अमर' हो गई, वहीं उसका प्रवाह अवरुद्ध हो गया और वह "मातृभाषा" के नाम से अभिहित की गई। यथार्थ में संस्कृत को अमरत्व रूप महर्षि पाणिनि ने प्रदान किया। उनके पूर्व की संस्कृत भाषा के व्याकरणिक रूपों में अत्यन्त विविधता थी। डॉ० पुसालकर का कथन है कि भारतीय पुराणों की भाषाविषयक अनियमितताओं को देखते हुए यह लक्षित किया गया है कि जन बोलियों से प्रभावापन्न संस्कृत के ये पुराण आधे के लगभग प्राकृतत्व को लिये हुए हैं। इससे यही समझा जाता है कि मौलिक रूप में ये पुराण प्राकृत में लिखे गये थे, जिन्हें हठात् संस्कृत में अनुदित किया गया। प्राकृतिक प्रवृत्ति का प्रभाव वैदिक ग्रन्थों तक में प्राप्त होता है। परवर्ती काल में सहज रूप से प्राकृतों का प्रभाव धार्मिक ग्रन्थों, महाकाव्यों और पुराणों पर भी लक्षित होता है।[2]

प्राचीनतम भाषा

लिखित भाषा के रूप में संसार का प्राचीनतम प्रमाण ऋग्वेद है। यद्यपि प्राचीन पाठ-परम्परा के अनुवर्तन से वेदों के मूल रूप का रक्षण होता रहा है, किन्तु भाषा-वैज्ञानिक यह मानते हैं कि ऋग्वेद की रचना किसी एक समय में और एक व्यक्ति के द्वारा न हो कर विभिन्न युगों में संकलित हुई है। वैदिक रचनाएँ पुरोहित-साहित्य है। "ऋग्वेद रिपीटीशन्स" में ब्लूमफील्ड ने स्पष्ट

---

१. विल्सन, ग्रेहम (सं०) : ए लिंग्विस्टिक्स रीडर, न्यूयार्क, १९६७ में प्रकाशित स्टेनली रुन्डले के प्रकाशित निबन्ध "लैंग्वेज एण्ड डायलेक्ट", पृ०८७ से उद्धृत. "In fact, the grammarians of the day developed special rules for turning Saṁskṛt into Prākṛt, so that the real Prākṛt tended to be lost to the written language and the literary Prākṛt became a definite mutilation of Saṁskṛt." (pp. 87).

२. ए० डी० पुसालकर : वेयर द पुराणाज ओरिजनली इन प्राकृत, आचार्य ध्रुव स्मारक ग्रन्थ, भाग ३, गुजरात विद्यासभा, अहमदाबाद, पृ० १०३.

रूप से बताया है कि ऋग्वेद में लगभग एक चौथाई से भी अधिक पाद-पुनरावर्तन हुआ है। ऋग्वेद के प्रथम मण्डल और दशम मण्डल की भाषा में भी अन्तर लक्षित होता है। ऐतिहासिक दृष्टि से ऋग्वेद की रचना एवं संकलना का समय १२०० ई० पू०-१००० ई० पू० के लगभग माना जाता है। इस काल से साहित्यिक परम्परा सतत एवं अविच्छिन्न रही है और भारतीय आर्यभाषा का क्रमिक विकास विभिन्न अवस्थाओं में विविध रूपों में समाहित हो कर विस्तृत हुआ है।[१] टी० वरो के अनुसार ऋग्वेद १००० ई० पू० के लगभग और अवेस्ता ६०० ई० पू० के लगभग की रचनायें हैं। ईरानी भाषा की प्राचीन स्थिति का प्रतिनिधित्व अवेस्ता तथा प्राचीन फारसी साहित्य के द्वारा किया जाता है, और ये ही ग्रन्थ वैदिक संस्कृत की तुलना की दृष्टि से अत्यधिक महत्त्व के हैं। लरथुस्त्रीय धर्म के मतानुसार अवेस्ता उनके द्वारा सुरक्षित पवित्र लेखों का प्राचीन संग्रह है, और इसके आधार पर वह भाषा भी अवेस्ता (भाषा) कहलाती है। यह कोरास्मिया प्रदेश में प्रचलित पूर्वी ईरानी विभाषा जान पड़ती है।[२] भारतीय आर्य की पश्चिमी वोलियाँ कुछ विषयों में ईरानी से साम्य रखती थीं। प्रो० एन्त्वान् मेय्ये ने ऋग्वेद की साहित्यिक भाषा का मूल सीमान्त प्रदेश की एक पश्चिमी वोली को ही निर्दिष्ट किया है। पश्चिम की इस वोली में 'ल' न हो कर केवल 'र' था। किन्तु संस्कृत और पालि में 'र' और 'ल' दोनों थे। तीसरी में 'र' न होकर केवल 'ल' ही था, जो सम्भवतः सुदूरपूर्व की वोली थी। इस पूर्वी वोली की पहुँच आर्यों के प्रसार तथा भाषा विषयक विकास के द्वितीय युग के पहले-पहल ही आधुनिक पूर्वी-प्रदेश और विहार के प्रदेशों तक हो गई थी। यही पूर्वी प्राकृत तथा उत्तरकालीन मागधी प्राकृत वनी।[३] इसमें 'र' न होकर केवल 'ल' था। वस्तुतः एक ही युग की ये तीन तरह की वोलियाँ थीं, जो परवर्ती काल में विभिन्न रूपों में परिवर्तित होती रहीं। आगे चलकर विभिन्न जातियों के सम्पर्क के कारण इनमें अनेक प्रकार के मिश्रण भी हुए। असीरी-वाविलोनी से आगत वैदिक भाषा में कई शब्द मिलते हैं।[४] जहाँ तक फिन्नो-उग्री के साथ प्राचीन भारत-ईरानी के सम्पर्क का सम्वन्ध है, इस सम्बन्ध में अधिक प्रमाण उपलब्ध हैं तथा उनका विश्लेषण करना अधिक सरल है। भारत-ईरानी काल के पूर्व भी भारोपीय तथा फिन्नो-उग्री में सम्पर्क होने के प्रमाण मिलते हैं। इन भाषाओं में शब्दों का आदान-प्रदान दोनों दिशाओं में रहा होगा।[५]

---

[१] द्रष्टव्य है—वरो, टी : द संस्कृत लैंग्वेज, हिन्दी अनु०, पृ० ४३.

[२] वहीं, पृ० ६.

[३] चटर्जी, डा० सुनीतिकुमार : भारतीय आर्यभाषा और हिन्दी, द्वि० सं० १९५७, पृ० ६३.

[४] द्रष्टव्य है—चटर्जी सुनीतिकुमार : भारतीय आर्यभाषा और हिन्दी, द्वि० सं० १९५७, पृ० ४१.

[५] टी० बरो : द संस्कृत लेंग्वेज, हिन्दी अनुवाद, पृ० ३०.

वैदिक, अवेस्ता और प्राकृत

(१) वैदिक काल से ही स्पष्ट रूप से भाषागत दो धाराएँ परिलक्षित होती हैं। इनमें से प्रथम "छान्दस्" या साहित्य की भाषा थी और दूसरी जनवाणी या लोकभाषा थी। इसके स्पष्ट प्रमाण हमें अवेस्ता, निय प्राकृत तथा सर्वप्राचीन शिलालेखों की भाषा में उपलब्ध होते हैं। पालि-साहित्य की भाषा के अध्ययन से भी यह निश्चित हो जाता है कि उस समय तक कुछ ही भाषाएँ तथा भाषागत रूप परिमार्जित हो सके थे। उस समय की विविध वोलियाँ अपरिष्कृत दशा में ही थीं। ऋग्वेद में विभिन्न प्राकृत वोलियों के लक्षण मिलते हैं। उदाहरण के लिए, प्राकृत बोलियों में प्रारम्भ से ही 'ऋ' वर्ण नहीं था। अतएव संस्कृत-व्याकरण की रचना को देखकर जव प्राकृत-व्याकरण का विधान किया, तव यह कहा गया कि संस्कृत 'ऋ' के स्थान पर प्राकृत भाषा में 'अ', 'इ' या 'उ' आदेश हो जाता है। यह आदेश शब्द ही वताता है कि प्राकृत बोलियाँ किस प्रकार साहित्य में ढल रही थीं। व्याकरण वनने के पूर्व की भाषा और वोली में परवर्ती भाषा और वोली से अत्यन्त भिन्नता लक्षित होती है। वेदों की कई ऋचाओं में 'कृत' के लिए 'कड', 'वृत' के लिए 'वुड' तथा 'मृत' के लिए 'मड' शब्द प्रयुक्त मिलते हैं। पाइअ-सद्द-महण्णवो' की भूमिका में ऐसे तेरह विशिष्ट लक्षणों का विवेचन किया गया है, जिनसे वैदिक और प्राकृत भाषा में साम्य परिलक्षित होता है। वैदिक और प्राकृत भाषा में कुछ ऐसी समान प्रवृत्तियाँ मिलती हैं, जो लौकिक संस्कृत में प्राप्त नहीं होतीं। श्री वी० जे० चोकसी ने इन दोनों में कई समान प्रवृत्तियों का निर्देश किया है।[1] वेदों की भाँति अवेस्ता की भाषा और प्राकृतों में कुछ सामान्य प्रवृत्तियाँ समान रूप से पाई जाती हैं। संस्कृत का अन्त्य 'अस्' अवेस्ता में 'ओ' देखा जाता है; यथा : अइयों, अउरुषो, इथ्येॅजो, गॅरमो, हॅमो, यो, नो, हओॅमो, दूरओॅषो, मश्यो, यिमो, पुथ्रो, आदि।

(२) अवेस्ता, प्राकृत और अपभ्रंश में स्वर के पश्चात् स्वर का प्रयोग प्रचलित रहा है। किन्तु वैदिक और संस्कृत में एक शब्द में एक साथ दो स्वरों का प्रयोग नहीं मिलता। अवेस्ता के कुछ शब्द हैं : अएइती, अउरुन, अएम्, आअत्, अइ, आदि। प्राकृत-अपभ्रंश में इस प्रकार के शब्द हैं : आइअ, ओइ, एउ, उइन्न, दइउ, संजोइउ, पलोइउ, आइउ, अइरा, आइद्ध, आउ, आएस, आइच्च, इत्यादि।

(३) अवेस्ता में एक ही शब्द कई रूपों में मिलता है; यथा : आयु, अयु; हमो, हामो; हुतश्तम्, हुताश्तम्; अद्वानम्, अद्वनम्; य, यौ; इत्यादि। अपभ्रंश में भी कुच्छर-कोच्छर, कुइड-कोइड, कुमर-कुम्वर, णिरक्क-णिरिक्क, णिरुक्क, तिगिंछ-तिगिंछि-तिगिच्छ, णिडल-णिडाल, ढंक-ढंख, झिंदु-झेंदु, झिंदुलिय-झेंदुलिय, झुंबुक्क-झुमुक्क-झुंब्वुक, जोव-जोअ-जोय, झंप-झपा, आदि वैकल्पिक शब्द-रूप

---

[1] वी० जे० चोकसी : द विवागसुयम् एण्ड कम्पैरैटिव प्राकृत ग्रैमर, अहमदाबाद, १९३३, पृ० ६—८.

प्रचुरता से मिलते हैं। प्राकृत में भी इस तरह के शब्द-रूप विपुल मात्रा में मिलते हैं।

(४) ल्हमन ने प्राग्भारोपीय ध्वनि-प्रक्रिया का विचार करते हुए निर्दिष्ट किया है कि व्यतिरेकी ध्वनिप्राक्रियात्मक प्रामाणिक स्रोतों का निश्चय करने में एक आक्षरिक अपश्रुति भी है। सामान्य रूप से स्वरध्वनि के परिवर्तन को अपश्रुति (ablaut) कहते हैं। अपश्रुति मात्रिक और गुणीय दोनों प्रकार की कही गई है। प्राग्भारोपीय ध्वनि-प्रक्रिया में एक पद-ग्राम में विविध स्वर ध्वनि-ग्रामों के परिवर्तन सभी भारोपीय बोलियों में लक्षित होते हैं और यही कारण है कि वे बोलियाँ भारोपीय भाषा की मूल स्रोत हैं।[1]

(५) अशोक के शिलालेखों तथा पालि-ग्रन्थों के मूल अंशों में 'ऋ' और 'लृ' स्वर उपलब्ध नहीं होते। वैदिक कालीन बोलियों की विकसित अवस्था में घोषभाव की प्रक्रिया का पता भी यहीं से लगता है। अवेस्ता में कहीं-कहीं 'ऋ' के स्थान पर 'र' दिखलाई पड़ता है; यथा : रतूम्, गरमम्, दरगम्, आदि। इसका कारण स्वरभक्ति कहा जाता है। स्वरभक्ति पालि, प्राकृत और अपभ्रंश में भी पाई जाती है।

टी० बरो के अनुसार ईरानी में भारत-यूरोपीय र्, ल् बिना किसी भेद के र् के रूप में मिलते हैं। ऋग्वेद की भाषा में भी मुख्यतः यही स्थिति है। किन्तु वास्तविकता यही है कि ईरानी, वैदिक, संस्कृत और पालि-प्राकृत में ल् और र् दोनों मिलते हैं। ऋग्वेद की भाषा में 'र्' की मुख्यता होने का कारण यही कहा जा सकता है कि ऋग्वैदिक बोली की मूलाधार उत्तर-पश्चिमी प्रदेश में था, जब कि शास्त्रीय भाषा मध्य देश में बनी थी। इन दोनों का मूल विभाजन इस तरह का रहा होगा कि पश्चिमी विभाषा में र् ठीक उसी तरह ल् हो जाता होगा, जिस तरह ईरानी में (क्योंकि यह ईरानी के पास थी और साथ ही सम्भवतः परवर्ती प्रसार की धारा का प्रतिनिधित्व करती थी), जबकि अधिक पूर्वी विभाषा मूल भेद को सुरक्षित रखे थी[2]। सभी प्राकृत भाषाएँ सामान्य रूप से व्याकरणिक तथा कोशीय प्रवृत्तियों में वैदिक भाषा की श्रेणी में हैं जिनमें प्राप्त होनेवाली विशेषताएँ संस्कृत में नहीं मिलतीं। अतएव प्राकृत भाषाओं की जो अन्विति मध्ययुगीन तथा नव्य भारतीय आर्य बोलियों से है उससे कम किसी प्रकार वैदिक से नहीं है[3]। इस प्रकार अवेस्ता, वैदिक और प्राकृत भाषाओं में कुछ बातों में साम्य परिलक्षित होता है, जिससे इन भाषाओं में एक अन्विति तथा एकरूपता भली-भाँति जान पड़ती है।

---

[1] विन्फ्रेड पी० ल्हेमन : प्रोटो-इण्डो-युरोपियन फोनोलाजी, पाँचवां संस्करण, १९६६, पृ० १२.

[2] टी० बरो : द संस्कृत लैंग्वेज, अनु० डॉ० भोलाशंकर व्यास, १९६५, वाराणसी, पृ० ९८-९९.

[3] आर० पिशेल : कम्पेरेटिव ग्रैमर आव द प्राकृत लैंग्वेज, अनु० सुभद्र झा, द्वि० सं०, १९६५, पृ० ४-५.

प्राकृत और उसका इतिहास

तीर्थंकर महावीर के युग में ई० पू० ६,०० के लगभग १८ महाभाषाएँ और ७०० लघु भाषाएँ (वोलियाँ) प्रचलित थीं। उनमें से जैन साहित्य में प्रादेशिक भेदों के आधार पर आवश्यक, औपपातिक, विपाक, ज्ञातृधर्मकथांग, राजप्रश्नीय आदि आगमग्रन्थों तथा "कुवलयमाला कहा" एवं अन्य काव्यग्रन्थों में अठारह प्रकार की प्राकृत वोलियों का उल्लेख मिलता है। निशीथचूर्णि में अठारह देशी भाषाओं से नियत भाषा को अर्द्धमागधी कहा गया है[1]। उद्योतनसूरि ने "कुवलयमाला कहा" में विस्तार के साथ गोल्ल, मगध, अन्तर्वेदि, कीर, ढक्क, सिन्धु, मरु, गुर्जर, लाट, मालवा, कर्णाटक, ताजिक, कोशल और महाराष्ट्र प्रभृति अठारह देशी-भाषाओं का विवरण दिया है, जो कई दृष्टियों से अत्यन्त महत्वपूर्ण है। वेदों, स्मृतियों एवं पौराणिक साहित्य में अनेक स्थानों पर कहा गया है कि लोक में कई वोलियाँ वोली जाती हैं।[2] शिष्य के अनुरूप ही गुरु को संस्कृत, प्राकृत तथा देशी भाषा आदि का शिक्षण देना चाहिए।[3] 'स्वभावसिद्ध' के अर्थ में 'प्राकृत' शब्द का उल्लेख श्रीमद्भागवत तथा लिंगपुराण आदि पुराणों में लक्षित होता है।[4] भरतकृत 'गीतालङ्कार' में सवसे अधिक ४२ भाषाओं का उल्लेख मिलता है। उनके नाम हैं: महारष्ट्री, किराती, म्लेच्छी, सोमकी, कांची, मालवी, काशिसंभवा, देविका, कुशावर्त्ता, सूरसेनिका, वांधी, गूर्जरी, रोमकी, कानमूसी, देवकी, पंचपत्तना, सैन्धवी, कौशिकी, भद्रा, भद्रभोजिका, कुन्तला, कोशला, पारा, यावनी, कुर्कुरी, मध्यदेशी तथा काम्वोजी, प्रभृति। ये वयालीस प्रसिद्ध वोलियाँ थीं, जिनमें गीत लिखे जाते थे। किसी युग में गीतों का विशेष प्रचलन था। आचार्य भरत मुनि के समय में प्राकृत के गीत प्रशस्त माने जाते थे। उन्होंने ध्रुवा तथा गीतियों एवं लोकनाटच के प्रसंग में विविध विभाषाओं (वोलियों) का वर्णन किया है, जिसमें मागधी गीतियों को प्रथम स्थान दिया गया है।[5] इन गीतियों के विधान को देखकर और महाकवि कालिदास आदि की रचनाओं में प्रयुक्त गीतियों की वहुलता से यह निश्चय हुए

---

१. डॉ० जगदीशचन्द्र जैन : जैन आगम साहित्य में भारतीय समाज, वाराणसी, १९६५, पृ० ३०४.

२. "जनं विभ्रती वहुधा विवाचसं नानाधर्माणं पृथिवी यथौकसम्।" —अथर्ववेद, का० १२, अ० १, सू० १-४५.

३. संस्कृतैः प्राकृतैः वाक्यैः शिष्यमनुरूपतः।
देशभाषाद्युपायैश्च वोधयेत् स गुरु स्मृतः॥

४. वाल्मीकिरामायण, सुन्दरकाण्ड, ३०, १७, १९.
"प्राकृतः कथितस्त्वेंष पुरुषाधिष्ठितो मया।"—लिंगपुराण, ३, ३९.
"विधिः साधारणों यत्र सर्गाः प्राकृतवैकृताः।" —श्रीमद्भागवत, अ० १०, श्लो० ४६.

५. नाट्यशास्त्र, ३२, ४३१.

विना नहीं रहता कि आद्य लोक-साहित्य गीतियों में निवद्ध रहा होगा। मौखिक रूप में गीतियों का प्रचलन सहज तथा सुकर है।

'प्राकृत' का एक निश्चित भाषा के रूप में विस्तृत विवरण हमें आचार्य भरत मुनि के 'नाटचशास्त्र' में मिलता है। प्राकृत के सम्वन्ध में उनका विवरण इस प्रकार है:

(१) रूपक में वाचिक अभिनय के लिए संस्कृत और प्राकृत दोनों पाठ्य लोकप्रचलित हैं। इन दोनों में केवल यही अन्तर है कि संस्कृत संस्कार (संवारी) की गई भाषा है और प्राकृत संस्कारशून्य अथवा असंस्कृत भाषा है। कुमार, आपिशीलि आदि वैयाकरणों के द्वारा जिस भाषा का स्वरूप नियत एवं स्थिर कर दिया गया है वह 'संस्कृत' है, किन्तु जो अनगढ, देशी शब्दों से भरित एवं परिवर्तनशील है वह 'प्राकृत' है।

इससे यह भी पता लगता है कि वास्तव में भाषा का प्रवाह एक ही था, किन्तु समय की धारा में होनेवाले परिवर्तनों के कारण प्राकृत लोकजीवन का अनुसरण कर रही थी: जवकि संस्कृत व्याकरणिक नियमों से अनुशासित था। अभिनवगुप्त ने 'नाटचशास्त्र' की विवृति में इसी तथ्य को स्पष्ट किया है।[1]

(२) आचार्य भरतमुनि ने वैदिक शब्दों से भरित भाषा को अतिभाषा, संस्कृत को आर्यभाषा और प्राकृत को जातिभाषा के नाम से अभिहित किया है।[2] जातिभाषा से उनका अभिप्राय जनभाषा से है। वोलियों के रूप में स्पष्ट ही सात तरह की प्राकृतों का निर्देश किया गया है।[3] इनके नाम हैं: मागधी, अवन्तिका, प्राच्या, शौरसेनी, अर्धमागधी, वाल्हीक और दाक्षिणात्य। वास्तव में वोलियों के ये भेद प्रादेशिक आधार पर किये गये हैं। "प्राकृतकल्पतरु" में भी प्रथम स्तवक में शौरसेनी, द्वितीय स्तवक में प्राच्या, आवन्ती, वाल्हीकी, मागधी, अर्धमागधी और दाक्षिणात्या का विवेचन किया गया है। इस विवेचन से यह भी स्पष्ट होता है कि मूल में पश्चिमी और पूर्वी दो प्रकार के भाषा-विभाग थे। वोलियाँ इनसे किंचित् भिन्न थीं। रामशर्म ने विभाषा-विधान नामक तृतीय स्तवक में शाकारिकी, चाण्डालिका, शावरी, आभीरिका,

---

[1] एतदेव विपर्यस्तं संस्कारगुणवर्जितम्।
विज्ञेयं प्राकृतं पाठ्यं नानावस्थानतरात्मकम्॥—नाट्यशास्त्र, अ०१७, श्लो० २.
संस्कृत मेव संस्कारगुणेन यत्नेन परिरंक्षणरूपेण वर्जितं प्राकृतं प्रकृतेरसंस्काररूपाया: आगतम्। नन्वपभ्रंशानां को नियम इत्याह नानावस्थान्तरात्मकम्... देशीविशेषेषु प्रसिद्धया नियमितमित्येव।" —तथा—"देशीपदमपि स्वरस्यैव प्रयोगावसरे प्रयुज्यत इति तदपि प्राकृतमेव, अव्युत्पादितप्रकृतेस्तज्जनप्रयोज्यत्वात् प्राकृतमिति केचित्।" —विवृति (अभिनवगुप्त).

[2] नाटचशास्त्र, १७, २७.

[3] मागध्यवन्तिजा प्राच्या शौरसेन्यधर्मागधी।
वाल्हीका दाक्षिणात्या च सप्तभाषा: प्रकीर्तिता:॥
—नाटचशास्त्र, अ० १७, श्लो० ४९.

टक्की आदि के लक्षण एवं स्वरूप का प्रतिपादन किया है। इसी प्रकार तृतीय शाखा में नागर, व्राचड और पैशाची अपभ्रंश का विवेचन किया गया है।

तीर्थंकर महावीर और भगवान् गौतमबुद्ध की भाषा के नमूने आज ज्यों के त्यों नहीं मिलते। अशोक के शिलालेखों (२५० ई० पू०), भारतवर्ष के विभिन्न भागों में प्राप्त प्राकृत के जैन शिलालेखों, तथा पालि-साहित्य के कुछ अंशों में प्राकृत के प्राचीनतम रूप निवद्ध हैं। डॉ० चटर्जी ने भ० बुद्ध के समय की उदीच्य, मध्यदेशीय तथा प्राच्यविभाग की तीन प्रादेशिक वोलियों का उल्लेख किया है। इनके अतिरिक्त ई० पू० तीसरी शताब्दी की खोतन प्रदेशीय भारतीयों की पश्चिमोत्तरी गान्धारी प्राकृत तथा ईसा की प्रथम शताब्दी के लगभग प्रयुक्त तुर्किस्तान की नियं प्राकृत एवं ई० पू० छठी शताब्दी के मध्य की काठियावाड़ से सीलोन पहुँचायी गयी प्राकृत विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं।[1]

इस देश में ईसा पूर्व शताब्दी में मुख्य रूप से भारतीय आर्यबोलियों के चार विभाग प्रसिद्ध थे: (१) उदीच्य (उत्तर-पश्चिमी वोली), (२) प्रतीच्य (दक्षिणी-पश्चिमी वोली), (३) प्राच्य-मध्य (मध्यपूर्वी वोली) और (४) प्राच्य (पूर्वी वोली)। अशोक के शिलालेखों तथा पतंजलि के महाभाष्य के उल्लेखों से भी यह प्रमाणित होता है।[2]

अलसडोर्फ के अनुसार भारतीय आर्यभाषा की सबसे प्राचीनतम अवस्था वैदिक ऋचाओं में परिलक्षित होती है। कई प्रकार की प्रवृत्तियों तथा भाषागत स्तरों के अनुशीलन से यह स्पष्ट है कि वोली ही विकसित होकर संस्कृत काव्यों की भाषा के रूप में प्रयुक्त हुई। अतएव उसमें ध्वनि-प्रक्रिया तथा बहुत से शब्द वोलियों के समाविष्ट हो गएँ हैं। शास्त्रीय संस्कृत का विकासकाल चौथी शताब्दी से लेकर आठवीं शताब्दी तक रहा है। केवल संस्कृत-साहित्य में ही नहीं, वैदिक भाषा में भी बहुत से ऐसे शब्द हैं जो निश्चित रूप से ध्वनि-प्रक्रियागत परिवर्तनों से सम्बद्ध प्राकृत के प्रभाव को निःसन्देह प्रमाणित करते हैं[3]। भौगोलिक दृष्टि से शिक्षा-ग्रन्थ में स्वरभक्ति का उच्चारण जिस क्षेत्र में निर्दिष्ट किया गया है, वह अर्धमागधी और अपभ्रंश का क्षेत्र है[4]। प्राकृत के प्राचीन प्राच्य वैयाकरणों में शालक्य, माण्डव्य, कोहल और कपिल का उल्लेख

---

[1] १. चटर्जी, सुनीतिकुमार : भारतीय आर्यभाषा और हिन्दी, द्वि०सं०१९५७, पृ०८३.

[2] २. सुकुमार सेन : ए कम्परेटिव ग्रैमर ऑव मिडिल इण्डो-आर्यन, द्वि० सं०, १९६०, पृ० ७.

[3] ३. लुडविग अल्सडोर्फ: द ओरिजन ऑव द न्यू इण्डो-आर्यन स्पीचेज, अनु० एस० एन० घोषाल, जर्नल ऑव द ओरि० इ०, बड़ौदा, जिल्द १०, सं० २, दिस० १९६०, पृ० १३२-१३३.

[4] ४. सिद्धेश्वर वर्मा : द फोनेटिक आब्जर्वेशन्स ऑव इण्डियन ग्रैमेरियन्स, दिल्ली, १९६१, पृ० ५०.

किया गया है। यद्यपि उनकी रचनाएँ अभी तक उपलब्ध नहीं हो सकी हैं, किन्तु मार्कण्डेय ने "प्राकृतसर्वस्व" में शाकल्य और कोहल के साथ ही भरत, वररुचि, भामह और वसन्तराज का विशेष रूप से उल्लेख किया है। माण्डव्य का रामतर्कवागीश ने और कपिल का रामशर्मा तथा मार्कण्डेय ने नामोल्लेख किया है[1]। यद्यपि प्राकृत के प्राच्य शिलालेख कम मिलते हैं, पर प्रवृत्ति-भेद से डा० मेहन्दाले ने दक्षिणी, पश्चिमी, मध्यदेशीय और प्राच्य भेद माने हैं[2]। भौगोलिक दृष्टि से इस प्रकार के चार भेद प्रवृत्तिगत भिन्नता के कारण अत्यन्त प्राचीनकाल से वरावर आज तक वने हुए हैं। प्राचीन वैयाकरणों ने भी इन भेदों का उल्लेख किया है[3]।

भारतीय आर्यभाषाओं के इतिहास को तीन अवस्थाओं में विभक्त करने का एक क्रम प्रचलित हो गया है। वास्तव में ये अवस्थाएँ एक ही भाषा-प्रवाह की तीन विभिन्न युगीन-स्थितियाँ हैं जो नाम-रूपों के भेद से अलग-अलग नामों से अभिहित की गयीं। ऐतिहासिक काल-क्रम की दृष्टि से वोलियों की विभिन्न अवस्थाओं का विवेचन करना एक भाषाविद् का कार्य है। डॉ० ए० एम० घाटगे ने क्षेत्रीय भेदों के अनुसार उत्तर-पश्चिम में उपलब्ध अशोक के शिलालेख मानसेहरा और शाहवाजगढ़ी, खरोष्ट्री धम्मपद की प्राकृत बोली तथा पैशाची और उसकी सम्भावित उपवोलियाँ, पूर्व में गंगा और महानदी की तराई में उपलब्ध अशोक के शिलालेख, सतनुक के रामगढ़-शिलालेख तथा नाटकों में प्रयुक्त मागधी प्राकृत और उसके उपविभाग, पश्चिम में गिरनार, वौद्ध-साहित्य की भाषा पालि, सातवाहन तथा पश्चिमीय क्षत्रप राजाओं के शिलालेखों को प्राकृत और महाराष्ट्री प्राकृत, मध्यदेश में शौरसेनी और पूर्व की ओर जैनागमों की अर्धमागधी एवं तादृश अशोकशिलालेखीय बोली परिलक्षित होती है। किन्तु इस विभाजन में कुछ वोलियाँ छट जाती हैं। अतएव ऐतिहासिक कालक्रमानुसार किया गया वर्गीकरण अधिक अच्छा और सुनिश्चित है। प्राचीनतम अवस्था में अनेक शिलालेख, पालि, अर्धमागधी और पैशाची की गणना की जाती है। परवर्ती अवस्था में शौरसेनी, मागधी, जैन महाराष्ट्री और जैन शौरसेनी निर्दिष्ट की गयी हैं। अनन्तर उत्तरकालिक विकास में महाराष्ट्री प्राकृत और विभिन्न अपभ्रंश बोलियाँ आती हैं[4]। अशोक के लगभग चौंतीस अभिलेख मिलते हैं। अशोक के शिलालेखों के पैशाची, मागधी और शौरसेनी प्राकृत की प्रवृत्तियाँ

---

१. डॉ० सत्यरंजन वनर्जी : फ्रेग्मेण्ट्स ऑव द अर्लिएस्ट प्राकृत ग्रैमेरियन्स, श्री महावीर जैन विद्यालय सुवर्णमहोत्सव ग्रन्थ, भा० १, १९६८, पृ० २७०-२७४.

२. डॉ० एम० ए० मेहन्दाले : हिस्टारिकल ग्रैमर ऑव इन्स्क्रिप्शनल प्राकृत्स, परिचय, पृ० १५.

३. द्रष्टव्य है : निरुक्त (यास्क) द्वितीय अध्याय, षष्ठ पाद.

४. डॉ० ए० एम० घाटगे : हिस्टारिकल लिंग्विस्टिक्स एन्ड इण्डो-आर्यन लैंग्वेज, वम्बई, १९६२, पृ० ११२.

लक्षित होती हैं। डॉ० नेमिचन्द्र शास्त्री ने "अशोककालीन भाषाओं का भाषाशास्त्रीय सर्वेक्षण" शीर्षक लेख में वताया है कि अशोक के समय की पश्चिमोत्तरीय (पैशाच-गान्धार), मध्यभारतीय (मागध), पश्चिमीय (महाराष्ट्र), और दाक्षिणात्य (आन्ध्रकर्णाटक) वोलियाँ उस समय की जनभाषाएँ हैं[1]। पश्चिमोत्तरीय वर्ग की वोली में शाहबाजगढ़ी और मानसेहरा के अभिलेख: मध्यभारतीय वोली में वैराट, दिल्ली-टोपरा, सारनाथ और कलिंग-अभिलेख: पश्चिमी में गिरनार और वम्बई में सोपारा के अभिलेख एवं दाक्षिणात्य में दक्षिणी अभिलेख सम्मिलित हैं। पश्चिमोत्तरीय में दीर्घ स्वरों का अभाव, ऊष्म व्यंजनों का प्रयोग, अन्तिम हलन्त व्यंजनों का अभाव, रेफ का प्रयोग एवं प्रथमा विभक्ति एक वचन में एकारान्त शब्दों का अस्तित्व पाया जाता है। मध्यभारती वोली में "र्" के स्थान पर "ल्", प्रथमा एक वचन में एकारान्त रूप का सद्भाव, स्वरभक्ति का अस्तित्व, "अहं" के स्थान पर "हकं" का प्रयोग, 'तु' के स्थान पर तवे', 'तुम्हाण' अथवा 'तुज्झाण' के स्थान पर 'तुफाकं' एवं 'कृ' धातु के 'क्त' के स्थान पर 'ट' का प्रयोग पाया जाता है। पश्चिमीय वोली में 'र' का प्रयोग, अधोवर्त्ती रेफ का शीर्षवर्त्ती रेफ में प्रयोग, न्य और ञ्च के स्थान पर "ञ" तथा "ट" में परिवर्तन, प्रथमा एक वचन में ओकारान्त रूप, "द्ध" के स्थान पर "ड्ढ" एवं सप्तमो विभक्ति के एक वचन में "स्मि" के स्थान पर "म्हि" का प्रयोग पाया जाता है। दाक्षिणात्य वोलो में मूर्द्धन्य "ण्" का प्रयोग, तालव्य "ञ्" का प्रयोग, स्वरभक्ति की प्राप्ति, "त्म" के स्थान पर "त्प", ऊष्म वर्णों का दन्त्य वर्ण के रूप में प्रयोग एवं "तु" के स्थान पर "तवे" का प्रयोग मिलता है[2]। अशोक के शिलालेखों के अतिरिक्त दो अन्य प्राकृत अभिलेख भी उल्लेखनीय हैं। ये हैं—कलिंगराज खारवेल का हाथीगुम्फा अभिलेख और यवन राजदूत हिलियोदोरस का बेसनगर अभिलेख। इन अभिलेखों में प्राचीन भारतीय आर्यभाषा से परिवर्तन की प्रवृत्तियाँ स्पष्ट लक्षित होती हैं।

ई० पू० १,००० से ६,०० वर्षों का काल भारतीय आर्यभाषा का संक्रान्तिकाल कहा जा सकता है। विभिन्न आर्य तथा आर्येतर प्रजाओं के सम्पर्क से इस दीर्घ काल की अवधि में एक ऐसा भाषा-प्रवाह लक्षित होने लगा था, जिसमें विभिन्न जातियों तथा भाषाओं के आगत शब्द आर्य वोलियों में समाहित हो गए थे और आर्यभाषा में एक नया परिवर्तन लक्षित होने लगा था। अतएव वैयाकरणों और दार्शनिकों ने आर्यभाषा की साधुता की ओर लक्ष्य दिया। भाषाविषयक परिवर्तन के वेग को अवरुद्ध करने के लिए वैयाकरणों ने दो महान् कार्य किए। प्रथम प्रयत्न में उन्होंने गणों की व्यवस्था की। महर्षि पाणिनि ने "पृषोदरादि" गणों की सृष्टि कर शब्द-सिद्धि का एक नया मार्ग ही उन्मुक्त कर

---

[1] डॉ० नेमिचन्द्र शास्त्री : अशोक-कालीन भाषाओं का भाषाशास्त्रीय सर्वेक्षण, परिषद्-पत्रिका, भाषा-सर्वेक्षणांक, वर्ष ८, अंक, ३-४, पृ० ७८.

[2] वहीं, पृ० ७८ से उद्धृत.

दिया। दूसरे प्रयत्न में स्वार्थिक प्रत्यय का विधान कर देशी तथा म्लेच्छ भाषाओं से शब्दों को उधार लेकर अपनाने की तथा रचाने-पचाने की एक नई रीति को ही जन्म दिया। इन दोनों ही कार्यों से संस्कृत का शब्द-भाण्डार विशाल हो गया और भाषा स्थिर तथा निश्चित हो गयी। सम्भवतः इसी ओर लक्ष्य कर मीमांसादर्शन में शबरमुनि कहते हैं कि जिन शब्दों को आर्य लोग किसी अर्थ में प्रयोग नहीं करते, किन्तु म्लेच्छ लोग करते हैं; यथा, पिक, नेम, सत, तामरस, आदि शब्दों में सन्देह हैं[1]। ऋग्वेद में प्रयुक्त कई शब्द मुण्डा भाषा के माने जाते हैं। उदाहरण के लिए कुछ शब्द हैं :

(१) कपोत—दुर्भाग्य दायक (ऋग्वेद १०,१६५,१), लांगल—हल (ऋग्वेद), वार—घोड़े की पूंछ (ऋग्वेद १,३२,१२), मयूर (ऋग्वेद १,१९१,१४), शिम्वल—सेमल पुष्प (ऋग्वेद ३,५३,२२) इत्यादि। जॉ प्रजिलुस्की ने ऐसे अनेक शब्दों की सूची दी है।[2] काल्डवेल ने भी संस्कृत में अधिगृहीत ऐसे अनेक शब्दों की एक लम्वी सूची विस्तृत विवरण के साथ दी है।[3] यद्यपि संस्कृत वैयाकरणों की दृष्टि में इस प्रकार के शब्द तथा देशी उपादानों के सम्वन्ध में कोई दृष्टि नहीं थी और न उनमें से किसी ने इस वात का विचार ही किया था कि कितने शब्द या उनके मूल रूप (धातु) देशी हैं और कौन से आगत शब्द विदेशी हैं। परन्तु काल्डवेल, गुण्डर्ट, सिलवां लेवी, प्रजिलुस्की, अमृत रो और ब्लूमफील्ड आदि विद्वानों की खोजों से अव यह निश्चित हो गया है कि भारतीय आर्यभाषाओं में वहुत वड़ी मात्रा में विदेशी उपादान लक्षित होते हैं। ब्लूमफील्ड ने कुछ शब्दों के अध्ययन से यह निष्कर्ष निकाला था कि पालि-प्राकृत में प्राक्-वैदिक वोलियों के शब्द-रूप निहित हैं। वेदों में शिष्ट भाषा का प्रयोग क्रिया गया है। वैदिक युग की बोलचाल की भाषा प्राकृत ही थी, जो कुछ वातों में संहिताओं की साहित्यिक भाषा से भिन्न थी। अनेक वैदिक युग की बोलियों के शब्द आज भी विभिन्न प्रदेशों में प्रचलित हैं। इन प्राकृत बोलियों की एक प्रमुख विशेषता 'देशी' शब्दों की बहुलता है। ऋग्वेद आदि में प्रयुक्त वंक (वक्र), मेह (मेघ), पुराण (पुरातन), तितउ (चालनी), जूर्ण (जूना, पुराना), उलूखल, (उदूखल, ओखली), उच्छेक (उत्सेक) और अजगर आदि प्राकृत वोलियों के शब्द उपलब्ध होते हैं। इन देशी शब्दों की ग्रहणशीलता 'देशी' की प्राचीनता को सिद्ध करती है। ज्यूल ब्लॉख ने भी

---

[1] "चोदितं तु प्रतीयेत अविरोधात् प्रमाणेन।"

"अथ यान्शब्दान् आर्या न कस्मिश्चिदर्थे आचरति म्लेच्छास्तु कस्मिश्चित् प्रयुञ्जते यथा—पिक-नेम-सत-तामरस आदि शब्दाः तेषु सन्देहः।"—शबरभाष्य, अ० १, पा० ३, सू० १० अ० ५.

[2] द्रष्टव्य है : प्रि-आर्यन एण्ड प्रि-द्रैविडियन, पृ० ९-१०.

[3] रॉवर्ट काल्डवेल : ए कम्पेरेटिव ग्रैमर ग्रॉव द द्रैविडियन आर साउथ-इण्डियन फेमिली ऑव लैंग्वेजेज, मद्रास, तृतीय संस्करण, १९६१, पृ० ५६७-५८८.

'देशी' को प्राकृत का प्राचीन रूप कहा है। उनके ही शब्दों में देशी प्राकृत का एक प्राचीन पूर्व-रूप है, जो वहुत रोचक है। क्योंकि इससे उसे छोड़कर अज्ञात भाषाओं के अस्तित्व का पता चलता है। 'देशी' केवल शैली और आज भी पाये जानेवाली भाषाओं की शब्दावली में लिये गये अंशों की ओर संकेत करती है।[1] प्रसिद्ध भाषावैज्ञानिक वीम्स के अनुसार देशी शब्द सदा से लोक-वोलियों में प्रयुक्त रहे हैं। साहित्य की भाषा में प्रायः उनके प्रयोग नहीं मिलते।

प्रथम अवस्था

भाषा-विकास की प्रथम अवस्था में ऋग्वेद की भाषा में मुख्यतः 'र' पाया जाता है, किन्तु प्राकृत-वोलियों में 'ल' भी मिलता है। साथ ही भाषा के इतिहास से हम यह भी भली-भाँति जानते हैं कि प्राचीन ईरानी भाषा में प्रत्येक भारोपीय 'ल' का परिवर्तन 'र' में हो गया था।[2] वाकरनागल का यह कथन उचित ही प्रतीत होता है कि ऋग्वेद के प्रथम मण्डलों की अपेक्षा दशम मण्डल की भाषा में अत्यन्त परिवर्तन लक्षित होता है।[3] अतएव इस मण्डल की भाषा में 'कृणु' के स्थान पर प्राकृतिक धातु 'कुरु' का प्रयोग मिलता है। इसी प्रकार ऋग्वेद का 'चर्' अथर्ववेद तक आते-जाते 'चल्' हो जाता है। यहीं नहीं, ऋग्वेद का 'उदुम्वल' (१०,१४,१२) तथा 'भद्रं भल' (ऋग्वेद, १०,८६,२३) 'मुद्गल' (ऋग्वेद, १०,१०२,९) और 'फाल' (ऋग्वेद, १०,११७,७) आदि शब्दों में 'लकार' परवर्ती रचना जान पड़ती है। ऋग्वेद में कई विभक्त-चिह्न के प्राचीन और नवीन दोनों प्रकार के रूप मिलते हैं। अकारान्त तथा हलन्त शब्दों में प्रथमा और द्वितीया विभक्ति के द्विवचन में 'आ' और 'औ' दोनों विभक्ति-चिह्न मिलते हैं। ऋग्वेद में 'अ' वाले रूप 'औ' वाले रूपों की अपेक्षा सात गुने अधिक हैं। अकारान्त शब्दों में प्रथमा वहुवचन में 'अस्' और 'असस्' दोनों विभक्ति-चिह्न लगते हैं। किन्तु नपुंसकलिंग में प्रथमा वहुवचन के 'आ' और 'आनि' ये दो विभक्ति-चिह्न हैं। पुराना 'आ' 'आनि' की अपेक्षा ऋग्वेद में तीन और दो के अनुपात में है। अथर्ववेद में स्थिति ठीक इसके विपरीत है।[4] एडगर्टन ने संस्कृत ध्वनि-प्रक्रिया का ऐतिहासिक विकास निरूपित करते हुए स्पष्ट रूप से वताया है कि यद्यपि ऋग्वेद में 'र' की प्रचुरता है और 'ल' विरल है, जिससे आर्य-ईरानी से उसका निकट का सम्वन्ध निश्चित होता है। भाषा के परवर्ती विकास में 'ल' स्वच्छन्दता से प्रयुक्त मिलता है। भारोपीय और संस्कृत के सम्वन्ध में 'र' और 'ल' को लेकर कोई नियम निर्धारित नहीं किया जा सकता। क्योंकि संस्कृत में 'ल' वोली के मिश्रण के

---

[1] ज्यूल ब्लॉख : भारतीय-आर्यभाषा, अनु० डॉ० लक्ष्मी सागर वार्ष्णेय, १९६३, पृ० १५.

[2] सं० आर० सी० मजूमदार : द वैदिक एज, जिल्द १, पृ० ३३५.

[3] वहीं, पृ० ३३६.

[4] द्रष्टव्य है : परिषद्-पत्रिका, वर्ष ८, अंक ३-४, भाषा-सर्वेक्षणांक, पृ० ५७.

फलस्वरूप प्राप्त होता है।[1] ऋग्वेद के 'इह' का प्राचीन रूप 'इध' प्राकृत में ही मिलता है, जो अवस्था 'इद' का समकालिक रूप है। ध्वन्यात्मक विशेषताओं की दृष्टि से हम विशेषकर संस्कृत तथा मध्य क्षेत्र की परवर्ती प्राकृत में पदान्त-अस् के स्थान पर 'ओ' के वजाय 'ए' के परिवर्तन का संकेत कर सकते हैं। पूर्वी भारतीय आर्यभाषा की यह भेदक विशेषता थी और इस तरह के उदाहरण सुदूर पूर्व में भी मिलते हैं। ऋग्वेद में 'सूरे दुहिता' में इस प्रकार का एक वैभाषिक रूप सुरक्षित है।[2] इसी प्रकार से द्वित्वीकरण की प्रवृत्ति भी प्राकृत के प्रभाव को प्रदर्शित करती है। अथर्ववेद प्रातिशाख्य(३.२६)में सभी पदान्त व्यंजन द्वित्व मिलते हैं। डॉ० वर्मा ने इन द्वित्व व्यंजनों का कारण प्राकृत-वोलियों का मिश्रण वताया है। यद्यपि प्राकृत में सभी व्यंजन पदान्त में द्वित्व नहीं मिलते, किन्तु कुछ वोलियों में ऐसे रूप अवश्य मिलते हैं।[3] प्राकृत के नद्द, सद्द, हथ्थ, छड्ड, घट्ट, घल्ल, आदि द्वित्व पदान्त व्यंजनों के रूप आज भी पंजावी, राजस्थानी, लहंदी, सिन्धी, कच्छी आदि वोलियों में सुरक्षित हैं। ऋक्-अथर्व-प्रातिशाख्य और चारायणीय शिक्षा में कहा गया है कि अभिनिधान में एक स्पर्श दूसरे स्पर्श रूप परिणत हो जाता है।[4] भाषा के वास्तविक उच्चारण में ऐसा प्रायः देखा जाता है। भाषाविज्ञान में इसे समीकरण कहा जाता है। 'सप्त' का 'सत' और 'तप्त' का 'तत्त' इसी प्रकार के उदाहरण हैं। अभिनिधान अपूर्ण उच्चारण की स्थिति में घटित होता है। इसी प्रकार वैदिक भाषा में पाई जानेवाली स्वरभक्ति प्राकृत की बोलियों में एक सामान्य प्रवृत्ति रही है। प्राकृत में प्रथम पुरुष सर्वनाम के लिए 'से' निपात का प्रयोग पाया जाता है, जो अवेस्ता 'हे, शे' तथा प्राचीन फारसी 'शइय्' से मिलता है और जो संस्कृत में उपलब्ध नहीं होता।[5] वैदिक भाषा में अनेक शब्द प्राकृत के मिलते हैं, जिनमें से कुछ इस प्रकार हैं :—

जुण्ण (सं० जूर्ण, जीर्ण), तूह—तट, घाट (सं० तूर्थ, तीर्थ, अप० तूह, जि० च० १,१० म० पु० १७.१२.८), सिढिल-ढीला (सं० शिथिर, शिथिल, अप० सिढिल, भ० क० ५.२३.८), णिड्ड (सं० नीड), कट्ट (सं० कृत्), विकट्ट (सं० विकृत्), गल्ल (सं० गण्ड), दाढा (दंष्ट्रा) और उच्छेक (सं० उत्सेक) आदि।

---

१. फ्रेंकलिन एडगर्टन : संस्कृत हिस्टारिकल फोनोलाजी, अमेरिकन ओ० सो०, १९४६, पृ० १९.

२. टी० बरो : द संस्कृत लैंग्वेज, वाराणसी, १९६५ (अनु०-डा० भोलाशंकर व्यास), पृ० ५४.

३. सिद्धेश्वर वर्मा : क्रिटिकल स्टडीज इन द फोनेटिक ऑब्जर्वेशन्स ऑव इण्डियन ग्रैमेरियन्स, भारतीय संस्करण, १९६१, पृ० १०९.

४. वहीं, पृ १३७.

५. टी० बरो : द संस्कृत लैंग्वेज, अनु० डॉ० भोलाशंकर व्यास, वाराणसी, १९६५, पृ० ५५.

द्वितीय अवस्था

विकास की दूसरी अवस्था में प्रथम ईसवी के लगभग के पंजाव से खोतान में ले जाये गये धर्मपद के अंश तथा मध्य एशिया के खरोष्ट्री लिपि में लिखे हुए अभिलेख एवं उत्तर-पश्चिम भारत के खरोष्ट्री अभिलेख अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। मध्य भारतीय आर्यबोली में अभिलिखित ये अभिलेख मध्य एशिया के निय स्थान से प्राप्त हुए हैं, इसलिये ये निय प्राकृत के नाम से जाने जाते हैं। ये शान-शान राज्य की राजदरवारी भाषा में लिखे हुए हैं। इनकी भाषा मूलतः उत्तरी-पश्चिमी है। इनका समय ईसा की लगभग तीसरी शताब्दी कहा जाता है।[1] इनके अतिरिक्त अश्वघोष के नाटकों की प्राकृत भी इसी युग की देन है। अश्वघोष की प्राकृत बोलचाल के अधिक निकट है। वस्तुतः अश्वघोष की भाषा, भास के नाटकों के कुछ प्राकृत अंश तथा भरतमुनि की नाटचगीतियाँ संस्कृत के शास्त्रीय (classical) नाटकों से पूर्व की हैं।[2] लोकनाटच पहले आमतौर से प्राकृत में लिखे जाते थे। संस्कृत में लिखे गये नाटकों में भी पचास प्रतिशत के लगभग प्राकृत का समावेश है। इनमें भी अभिनय केवल ग्राम जनता की बोली में हाव-भावों द्वारा किया जाता था। इसलिए भरत मुनि ने प्राकृत की बोलियों का क्षेत्रीय भेदों के अनुसार विवरण दिया है। उनके समय में उत्तर में हिमालय की तलहटी से लेकर पंजाव तक और पश्चिम में सिन्ध से लेकर गुजरात तक प्राकृत प्रतिष्ठित थी। ईसा की प्रथम शताब्दी से लेकर जिस युग को संस्कृत की समृद्धि का काल कहते हैं, वह प्राकृतों के विकास का भी काल था। इन मध्य-भारतीय वोलियों में ही देश का अधिकांश धार्मिक साहित्य लिखा गया। संस्कृत इस समय धार्मिक साहित्य और व्याकरण की भाषा के रूप में रूढ़ हो चुकी थी, जिससे उसका विकास रुक गया।[3] स्वयं महर्षि पाणिनि 'वहुलं छन्दसि' कहकर वैदिक भाषा में प्रयुक्त विभिन्न रूपों (विभाषागत) का विवरण प्रस्तुत कर रहे थे। उनके अतिरिक्त महर्षि यास्क और पतंजलि भी वैभाषिक प्रयोगों का स्वच्छन्दता से उल्लेख करते हुए दिखलाई पड़ते हैं।[4] विकास की इस धारा से नव्य भारतीय आर्यभाषाओं का विकास हुआ। नव्य भारतीय आर्यभाषाओं तथा

---

[1] सुकुमार सेन : ए कम्पेरेटिव ग्रैमर ऑव मिडिल इण्डो-आर्यन, द्वि० सं०, १९६०, पृ० १३.

[2] ज्यूल ब्लॉख : भारतीय-आर्यभाषा, अनु० लक्ष्मीसागर वार्ष्णेय, १९६३, पृ० १०.

[3] डॉ० आइ० जे० एस० तारापोरवाला : संस्कृत सिन्टेक्स, दिल्ली, १९६७, पृ० १३.

[4] "चतुर्थ्यर्थे वहुलं छन्दसि" (अष्टाध्यायी २.३.६२), भाषायामुभयमन्वध्यायम् (निरुक्त १ अ०, २ पा०, ४ खं०), प्रथमायाश्च द्विवचने भाषायाम् (अष्टा० ७. २. ८८), भाषायां सदवसश्रुवः (अष्टा० ३. २. १०८), प्रत्यये भाषायां नित्यम् (कात्यायन वार्तिके), नेति प्रतिषेधार्थियो भाषायाम् (निरुक्त १ अ), सिद्धे शब्दार्थसम्बन्धे लोकतोऽर्थप्रयुक्ते शब्दप्रयोगे शास्त्रेण धर्मनियमः। (महाभाष्य-पतंजलि).

बोलियों में ऐसे कई सौ शब्द हैं, जिनकी व्युत्पत्ति भारतीय आर्य-उद्गमों से नहीं मिलती। हाँ, उनके प्राकृत पूर्व-रूपों का अवश्य सरलता से पुनर्निर्माण किया जा सकता है। उनका बाहरी रूप सामान्यतः युग्म व्यंजनों या नासिक्यों एवं तत्सम्बन्धित स्पर्शों एवं महाप्राणों से बना हुआ बिलकुल प्राकृत जैसा है तथा उनके व्यक्त भाव भी न्यूनाधिक अंशों में मूलगत या प्राथमिक रहते हैं। उदाहरण के लिए—अड्डा—व्यवधान, परदा; अट्टक्क—रुकावट; खिल्ला—खीला; कोरा—अपरिष्कृत या खुरदुरा; खोट्ट—धब्बा; खोस्स—भूसा; गोड्ड—पाँव; गोद्द—गोद; मुङ्ग—मूंगा; ढुंढ़—ढूंढ़ना; फिक्का—फीका; लोट्ट—लोटना; लुक्क—छिपना, इत्यादि। इस प्रकार के लगभग ४५० भारतीय आर्य पुनर्गठित शब्द नेपाली-कोष में दिए हुए हैं, जिनके मूल शब्द अभारतीय-यूरोपीय अनिश्चित अथवा अज्ञात हैं।[1] मध्य भारतीय आर्यभाषाओं में अन्य बोलियों तथा विदेशी भाषाओं के शब्दों का आदान-प्रदान स्वच्छन्दता से हुआ है। संस्कृत के सम्बन्ध में भी जो यह कहा जाता है कि महर्षि पाणिनि ने आर्येतर प्रजाओं के परस्पर लेन-देन के कारण आर्यभाषा में अपनाये जानेवाले विदेशी शब्दों को रोकने के लिए संस्कृत भाषा को कठोर नियमों में बाँधकर उसे 'अमर' बना दिया, यह किसी एक अंश तक ही ठीक है। क्योंकि हम देखते हैं कि वैदिक भाषा की अपेक्षा संस्कृत में विदेशी भाषाओं के शब्द बहुत हैं। आ० पाणिनि ने जहाँ गणपाठों का विधान कर भाषा को व्यवस्थित बनाया, वहीं 'पृषोदरादि' तथा 'स्वार्थिक' प्रत्यय आदि का अभिधान कर आगत शब्दों के लिए प्रवेश-द्वार भी निर्मित कर गए। अतएव केवल अन्य भाषाओं और देशी बोलियों के शब्द ही संस्कृत में नहीं अपनाये, वरन् नये शब्दों का निर्माण और पुनर्निर्माण भी किया गया। भारत तथा बृहत्तर भारत में संस्कृत का विकास इन्हीं मूल प्रवृत्तियों के साथ लक्षित होता है। डॉ० सांकलिया के अनुसार संक्षेप में भारतीय आर्यभाषाओं का विकास इस प्रकार बताया जा सकता है: प्रथम प्राकृत (ई० पू० ३००-१०० ई०), अनन्तर संस्कृत (१००-७०० ई०) और तदनन्तर संस्कृत (७००-१२०० ई०) क्षेत्रीय भाषाओं के रूप में वृद्धिगत होती जा रही थी।[2] प्रारम्भिक दो शताब्दियों में सम्पूर्ण भारतवर्ष में अनवच्छिन्न रूप से संस्कृत-प्राकृत में अभिलेख लिखे जाते रहे। ३,२० ई० गुप्तकाल में संस्कृत सुस्थिर रूप से पाटलिपुत्र में प्रतिष्ठित थी।[3] मथुरा के अभिलेखों से भी पता चलता है कि ईसा की प्रथम शताब्दी तक विशुद्ध प्राकृत का प्रचलन रहा है। दूसरी शताब्दी से संस्कृत में अभिलेख लिखे जाने लगे थे। छठी शताब्दी से उनका विशेष प्रचार हो गया था। फिर

---

[1] डॉ० सुनीतिकुमार चटर्जी: भारतीय-आर्यभाषा और हिन्दी, द्वि० सं०, १९५७, पृ० १११.

[2] एच० डी० सांकलिया: इण्डियाज लैंग्वेज, ई० पू० ३००-१९६० ई०, बुलेटिन पूना, दिस० १९६८, पृ० १६.

[3] वहीं, पृ० १३.

भी प्राकृतों का प्रभाव उन पर बराबर लक्षित होता है।[१] यथार्थ में इस युग में प्राकृत और संस्कृत का विकास समानान्तर रूप से हुआ। संस्कृत का अनुसरण करती हुई प्राकृत भी साहित्यिक आसन पर समासीन हुई। यद्यपि साहित्यकारों के द्वारा प्राकृत को कृत्रिम रूप से भी ढाला गया, पर प्राकृत अपना देशीपन नहीं छोड़ सकी। फिर भी, संस्कृत-साहित्य की तुलना में प्राकृत का साहित्य किसी बात में न्यून प्रतीत नहीं होता। सभी प्रकार की साहित्यिक रचनाएँ इस भाषा में लिखी हुई मिलती हैं। आ० पाणिनि के युग के अनन्तर प्राकृतों की दो बातें विशेष रूप से लक्षित होती हैं[२]—नये शब्दों का अधिग्रहण और प्राचीन संगीतात्मक स्वराघात की अपेक्षा बलात्मक स्वर-संचार। इस प्रकार यह एक भारतीय आर्यभाषाओं की परवर्ती अवस्था एक संक्रमण की स्थिति को द्योतित करती है। इस अवस्था से ही भारतीय आर्यभाषाओं के विकास में एक नया मोड़ तथा महान् परिवर्तन लक्षित होने लगता है। अतएव इस अवस्था से होकर ही नव्य भारतीय आर्यभाषाएँ उत्पन्न होने की प्रक्रिया में बीजांकुर की भाँति परिलक्षित होती हैं। उनका उद्गम सहसा तथा अप्रत्याशित रूप से नहीं हुआ।

तृतीय अवस्था

प्राचीन युग की प्राकृत ही अशोक के अभिलेखों की स्थिति से गुजरती हुई लगभग दसवीं शताब्दी के मध्ययुगीन प्राकृत के रूप में मुख्यतः चार बोलियों में विभक्त की जा सकती है। पश्चिम में सिन्ध की घाटी में अपभ्रंश, दोआब में शौरसेनी, मथुरा में भी उसका केन्द्र था। इसके उपविभागों में गौर्जरी (गुजराती), अवन्ती (पश्चिमी राजस्थानी) और महाराष्ट्री (पूर्वी राजपूतानी)। प्राच्य प्राकृत मागधी और अर्धमागधी रूप में परिलक्षित होती हैं। अपभ्रंश से सिन्धी, पश्चिमी पंजाबी, और कश्मीरी; शौरसेनी से पूर्वी पंजाबी और हिन्दी (जूनी अवन्ती) तथा गुजराती; जबकि मागधी के दो रूपों में से मराठी और बंगाल की अन्य बोलियाँ निकली हैं। आधुनिक बोलियों के विकासोन्मुख होने का समय १,००० ई० है[३]। अपने मौलिक अर्थ में "अपभ्रंश" का अर्थ है—विपथगामी। पतंजलि ने इसका प्रयोग प्राचीन मध्यकालीन भारतीय भाषा के कुछ रूपों के लिए किया है, जो उस समय की संस्कृत में सामान्य थे, पर उनकी दृष्टि में असाधु हैं[४]। लगता है कि वैयाकरणों ने शब्द-रचना की दृष्टि

---

[१] ए० ए० मेक्डोनल : ए हिस्ट्री ऑव संस्कृत लिटरेचर; पंचम संस्करण, १९५८, दिल्ली, पृ० २६.

[२] वही, पृ० २७.

[३] आर्थर ए० मेक्डानोल : ए हिस्ट्री ऑव संस्कृत लिटरेचर, पंचम संस्करण, १९५८, पृ० १२७.

[४] ज्यूल्स ब्लाख : इण्डो-आर्यन, अनु० अल्फ्रेड मास्टर, पेरिस, १९६५, पृ० २१. Apabhraṃśa—Its original sense is something "aberrant". Patañjali applies it to certain forms of old Middle Indian, in common use in the Samskrit of this time, but from his point of view, incorrect." (PP. 21).

से ही किसी शब्द को असाधु माना होगा, क्योंकि अर्थ की दृष्टि से असाधुता का प्रश्न ही नहीं उठ सकता। "गौ" के लिए "गावी" या "गौणी" शब्द अपभ्रंश में प्रचलित है तो इससे वैयाकरण को क्या कठिनाई है ? केवल यही कि वह संस्कृत में इस शब्द को नहीं अपना सकता है, क्योंकि संस्कृत व्याकरण की रूप-पद्धति के अनुसार वह निष्पन्न नहीं होता। अतएव शब्द-रचना संस्कृत से भिन्न होने के कारण जो शब्द असाधु या भ्रष्ट हैं उनसे भरित भाषा अपभ्रंश है। अपभ्रंश नव्य भारतीय आर्यभाषाओं की वह अवस्था है जो मध्यकालीन तथा आधुनिक भारतीय आर्यभाषाओं के बीच एक सेतु के समान है। यह आधुनिक भारतीय आर्यभाषाओं की वह पूर्वरूप है, जिससे सभी नव्य भारतीय आर्यभाषाओं का निकास एवं उन्मेष हुआ। वास्तव में शब्द की प्रकृति ही अपभ्रंश है। जब आज "संस्कृत" शब्द का उच्चारण ही ठीक नहीं हो सकता और फिर "सांस्कुरुत" उच्चारण ठीक है या "संसकिरत" इसका निर्णय कैसे किया जा सकता है ? कबीरदास तो स्पष्ट शब्दों में कहते हैं—

> "कबिरा संसकिरत कूपजल, भाखा बहता नीर।"

भर्तृहरि ने परम्परा से आगत तथा प्रसिद्ध एवं रूढ़ स्वतन्त्र अपभ्रंश भाषा का उल्लेख किया है[1]। केवल शब्दों की ओर संकेत होने से यह नहीं समझना चाहिए कि उनका लक्ष्य कुछ शब्दों की ओर ही है, वरन् ऐसे शब्द-रूपों तथा वाक्यों से भरित भाषा की ओर भी है। शास्त्र में तो संस्कृत से भिन्न सभी (प्राकृत भी) भाषाएँ अपभ्रंश कही जाती रही हैं[2]। इसका मुख्य कारण यही प्रतीत होता है कि इन अपभ्रंश बोलियों में प्रयुक्त देशी शब्द प्रामाणिकता की कोटि में नहीं आ सके। प्राकृतों की भाँति अपभ्रंश भी मुख्य रूप से उत्तरी-पश्चिमी बोली से निकली, इसलिए वह किसी प्रदेश की प्रतिनिधि भाषा नहीं थी; वरन् भाषागत अवस्थाविशेष का प्रतिनिधित्व अवश्य करती है। अपभ्रंश छठी शताब्दी के लगभग साहित्यिक भाषा के रूप में प्रतिष्ठित हो चुकी थी, तभी तो छठी शताब्दी के प्रसिद्ध काव्यशास्त्री भामह संस्कृत, प्राकृत की भाँति अपभ्रंश का भी काव्यभाषा के रूप में उल्लेख करते हैं[3]। यद्यपि अपभ्रंश का बोली के रूप में ई० पू० लगभग तीसरी शताब्दी में उल्लेख मिलता है। भरत मुनि ने "उकारबहुला" के रूप में जिस बोली का उल्लेख किया है और संस्कृत-साहित्य के समालोचकों—दण्डी, नमिसाधु, लक्ष्मीधर, आदि ने "आभीरादिगिरः" कह कर जिसका परिचय दिया है और महाकवि कालिदास ने "विक्रमोर्वशीय"

---

१. "नाप्रकृतिरभ्रंशः स्वतन्त्रः कश्चिद् विद्यते। सर्वस्यैव हि साधुरेवापभ्रंशस्य प्रकृतिः। प्रसिद्धेस्तु रूढितामापद्यमानाः स्वातन्त्र्यमेव केचिदपभ्रंशा लभन्ते। तत्र गौरिति प्रयोक्तव्ये अशक्त्या प्रमादादिभिर्वा गाव्यादयस्तत्प्रकृतयोपभ्रंशाः प्रयुज्यन्ते।" —वाक्यपदीय, १,१४८, वार्तिक.

२. "शास्त्रे तु संस्कृतादन्यदपभ्रंशतयोदितम्।"—काव्यलक्षण (दण्डी), १,१६.

३. "संस्कृतं प्राकृतं चान्यदपभ्रंश इति त्रिधा।"—काव्यालंकार, १,१६.

में अपभ्रंश के दोहों में भाषा का जो निदर्शन प्रस्तुत किया है, उससे अपभ्रंश का एक यथार्थ रूप हमारे सामने आता है। आ० नमिसाधु ने स्पष्ट रूप से आभीरी या अपभ्रंश भाषा के लक्षण मागधी में कहे हैं जो एक रूढ़ि मात्र थी। उन्होंने प्राकृत की प्रधानता होने के कारण अपभ्रंश को भी उसके अन्तर्गत गिनाते हुए अपभ्रंश के तीन मुख्य भेदों का निर्देश किया है—उपनागर, आभीर और ग्राम्य। संस्कृत काव्यशास्त्रियों के विवरण से यह स्पष्ट हो जाता है कि अपभ्रंश जनसामान्य की और एक ग्राम्य (गवारूँ) भाषा थी। राजा भोज के युग में (१०२२-६३ ई०) प्राकृत की भाँति अपभ्रंश का भी अच्छा प्रचार था। कहा जाता है कि स्वयं राजा भोज संस्कृत, प्राकृत और अपभ्रंश के अच्छे जानकार थे तथा तीनों भाषाओं में रचना करते थे। काव्य में भी तीनों भाषाओं का इस युग में समान रूप से महत्त्व था। गुजरात में अपभ्रंश का विशेष प्रचार था। वहाँ के लोग केवल अपभ्रंश से ही सन्तोष का अनुभव करते थे। यही नहीं, लाट देश के वासी संस्कृत से द्वेष रखते थे और प्राकृत को रुचिपूर्वक सुनते थे। गौडदेशीय लोगों को भी प्राकृत अच्छी लगती थी। शालिवाहन राजा के काल में प्राकृत का विशेष अभ्युदय हुआ। प्राकृत से भरित होने के कारण अपभ्रंश की रचना भी अत्यन्त भव्य और सरस है। इसे मगध और मथुरा के लोग बोलते थे, जो कविजनों को भी इष्ट थी।[1] राजशेखर ने काव्य की मुख्य चार भाषाओं का निर्देश किया है। उसके अनुसार संस्कृत सुनने में दिव्य, प्राकृत स्वभाव से मधुर, अपभ्रंश सुभव्य और भूतभाषा सरस है। काव्यमीमांसा के विवरण से पता चलता है कि अपभ्रंश का प्रचलन मारवाड़ में ही नहीं, सम्पूर्ण प्राचीन राजस्थान, पश्चिमी पंजाब, गुजरात तथा मालवा में भी था। मुख्य रूप से डा० तगारे ने अपभ्रंश के पश्चिमी, दक्षिणी और पूर्वी तीन भेद मानते हैं।[2] अपभ्रंश का लिखित साहित्य अभी तक उत्तर भारत को छोड़कर दक्षिण, पूर्व और पश्चिम तीनों भागों से प्राप्त हो चुका है। वाल्टर शुब्रिग ने आचार्य कुन्दकुन्द के 'अष्टपाहुड' पर अपभ्रंश का प्रभाव लक्षित किया है। इसी प्रकार शैवागम साहित्य में प्राकृत तथा अपभ्रंश की प्रधानता है। अभी इस पर शोध-कार्य नहीं हुआ। किन्तु इस ओर विशेष रूप से लक्ष्य देना आवश्यक प्रतीत होता है। वास्तव में प्राकृत और अपभ्रंश ही इस देश की ऐसी भाषायें हैं जो सहस्रों वर्षों से प्रवर्तित भाषाओं के इतिहास में विशेषतः आर्यभाषाओं की शृंखला के समान हैं। इनके विना इस देश का भाषाविषयक इतिहास सदा अपूर्ण रहेगा। वाकरनागल ने वहुत पहले ही यह तथ्य हमारे सामने रखा था कि वैदिक युग में भी वोलियाँ थीं, इसका प्रमाण अपभ्रंश में मिलता है। सच वात तो यह है कि द्वितीय प्राकृत में व्याकरण-सम्वन्धी अनेक ऐसे रूप मिलते हैं, जिनकी व्याख्या पाणिनीय संस्कृत द्वारा

---

[1] महाराजा भोज : सरस्वतीकण्ठाभरण, २,१३-१६.

[2] डा० जी०वी० तगारे : हिस्टारिकल ग्रैमर ऑव अपभ्रंश, १९४८, पृ० १५-१६.

नहीं की जा सकती। इनमेंसे एक अपान अथवा सप्तमो की विभक्ति 'हि' है जो पालि तथा प्राचीन संस्कृत 'धि' से उद्भूत हुई है, साहित्यिक संस्कृत से नहीं। 'धि' का ही रूप प्रत्यय रूप से ग्रीक में 'थि' मिलता है। वैदिक युग में भी इस प्रत्यय का प्रयोग मिलता है। किन्तु जिस परिनिष्ठित वोली से संस्कृत प्रादुर्भूत हुई है, उसमें इसका अभाव है[1] (देखो, प्रो० वकरनागल : आल्टिण्डीशे ग्रामेटिक, पृ० २०)।

अपभ्रंश की ध्वनि-प्रक्रिया प्राकृत की वर्णानुपूर्वी से भिन्न नहीं है और न अलग कोई प्रतीकात्मक पद्धति ही इसमें पाई जाती है। आ० भरतमुनि तथा प्राकृत के वैयाकरणों के अनुसार संस्कृत से प्राकृत को वर्णमाला कुछ भिन्न है। वोलियों में सरलीकरण की प्रवृत्ति वैदिक युग से ही वरावर वनी रही है। अपभ्रंश में ह्रस्व 'ए' और 'ओ' का प्रयोग उसके वोलो रूप को द्योतित करता है। संस्कृत में 'ए, ओ' सन्ध्यक्षर हैं, किन्तु अपभ्रंश में उनकी स्थिति भिन्न है। वोलियों में इनका प्रयोग स्वतन्त्र स्वर के रूप में होता रहा है। जव बोलियों का बराबर प्रभाव साहित्यिक संस्कृत पर पड़ रहा था, तव उनमें भी सन्धि की प्रवृत्ति मन्थर पड़ गयी थी। ऋक्संहिता में पादान्त और पादादि की संधि में भी यह वृत्ति स्पष्ट रूप से लक्षित होती है कि इन दशाओं में मूल पाठ में सन्धि होती ही नहीं थी और पादान्त तथा पादादि में सन्धि का होना व्याकरण की दृष्टि से उचित नहीं है।[2] डा० अल्सडोर्फ का कथन विलकुल ठीक है कि अपभ्रंश की प्रवृत्ति अन्त्य स्वरों के ह्रस्वीकरण की ओर है। इससे अपभ्रंश की सरलीकरण को सामान्य प्रवृत्ति का ही संकेत मिलता है। ईसा की प्रथम सहस्राव्दी के मध्य में आरम्भ हुई अपभ्रंश भाषा-परम्परा तुर्की-ईरानी विजय के समय भी वरावर चल रही थी। कालिदास के 'विक्रमोर्वशीय' में अपभ्रंश के कुछ दोहे मिलते हैं। यदि ये प्रक्षिप्त हों, अथवा आद्य द्वितीय प्राकृत की कालिदास-कालीन—४०० ई०—अपभ्रंश के परिवर्तित रूप हों, तो साहित्यिक अपभ्रंश-साहित्य का श्रीगणेश उक्त तिथि के आस-पास गिना जा सकता है। अपभ्रंश की कुछ विशेषताएँ, उदा० अन्तिम 'ओ' का क्षयित होकर 'उ' हो जाना, इसके भी पहले ईसा की तृतीय शताव्दी में ही पश्चिमोत्तरी प्राकृत में दृष्टिगोचर होती है।[3] इस प्रकार अपभ्रंश प्राकृत की मूल परम्परा की मध्यकालीन भारतीय आर्यभाषा की वह अवस्था है, जो नव्य भारतीय आर्यभाषाओं की पुरोगामिनी है और आधुनिक आर्यबोलियों की सामान्य पूर्वरूप है।

---

[1] सर जार्ज अब्राहम ग्रियर्सन : भारत का भाषा-सर्वेक्षण, खण्ड, १, भा० १, अनु० डा० उदयनारायण तिवारी, १९५९, पृ० २३२.

[2] बटकृष्ण घोष : प्राकृतिक सन्धि इन द ऋक्संहिता, इण्डियन लिंग्विस्टिक्स, जिल्द ९, भा० १.

[3] डा० सुनितिकुमार चटर्जो : भारतीय-आर्यभाषा और हिन्दी, द्वि० सं०, १९५७, पृ० ११७.

अपने व्यापक अर्थ में अपभ्रंश किसी भी उस भाषा की द्योतक है जो किसी भी रूप में साधु भाषा से विपथगामी है। परिणामतः यह सभी भारतीय लोकबोलियों का सामान्य नाम है।[1] वस्तुतः यह मध्यकालीन उस जनभाषा के लिए प्रयुक्त नाम है जो लगभग छठी शताब्दी से पन्द्रहवीं शताब्दी तक प्राकृतों की अन्तिम अवस्था में साहित्यिक भाषा के रूप प्रयुक्त होती थी और जो हिन्दी, गुजराती, राजस्थानी, सिन्धी, पंजाबी और बंगला आदि की मूल रही है।

---

[1] आर० पिशेल : कम्पेरेटिव ग्रैमर ऑव द प्राकृत लैंग्वेज, अनु० सुभद्र झा, द्वि० सं०, १९६५, पृ० ३१.

सन्तकवि रइधू और उनका साहित्य

डॉ० राजाराम जैन

भारतीय वाङ्मय के उन्नयन में जिन वरेण्य साधकों ने अनवरत श्रम एवं अथक साधना करके अपना उल्लेख्य योगदान किया है, उनमें महाकवि रइधू अपना प्रमुख स्थान रखते हैं। उन्होंने अपने जीवनकाल के सीमित समय में २३ से भी अधिक विशाल अपभ्रंश एवं प्राकृत ग्रन्थों की रचना करके साहित्य-जगत् को आश्चर्यचकित किया है। रचनाओं का विषय-वैविध्य, संस्कृत-प्राकृत-अपभ्रंश एवं हिन्दी आदि भाषाओं पर असाधारण पाण्डित्य, इतिहास एवं संस्कृत का तलस्पर्शीज्ञान, समाज एवं राष्ट्र को साहित्य, संगीत एवं कला के प्रति जागरूक कराने की क्षमता जैसी उक्त कवि में दिखाई पड़ती है वैसी अन्यत्र कठिनाई से ही प्राप्त हो सकेगी।

कवि की कवित्व शक्ति उसके वर्ण्य विषय में तो स्पष्ट दीखती ही है, किन्तु समाज एवं राजन्यवर्ग के लोगों को भी उसने साहित्य एवं कलाप्रेमी वना दिया था। यह महाकवि रइधू की अद्वितीय देन है। ऐसी लोकोक्ति प्रसिद्ध है कि लक्ष्मी एवं सरस्वती का सदा से बैर-भाव चला आया है। कई जगह यह उक्ति सत्य भी सिद्ध हुई है, लेकिन कवि ने उनका जैसा समन्वय किया-कराया, वही उसकी विशिष्ट एवं अद्भुत मौलिकता है। उदाहरणार्थ कवि की प्रशस्तियों में से एक अत्यन्त मार्मिक प्रसंग उपस्थित किया जाता है, जिससे कवि-प्रतिभा का चमत्कार स्पष्ट देखने को मिल जाता है।

महाकवि रइधू की साधना-भूमि गोपाचल (ग्वालियर) में तत्कालीन तोमरवंशी राजा डूँगरसिंह के मन्त्री संघवी कमलसिंह निवास करते थे, जो स्थितिपालक एवं उदारमना थे। राज्यपदाधिकारी होने से वे राज्य-कार्यों में वड़े व्यस्त रहते थे। एक दिन वे उससे घवड़ाकर रइधू से भेंट करते हैं तथा निवेदन करते हैं :—

सयणासण तंबेरं तुरंग धय-छत्त-चमर-भामिणि-रहंग।
कंचण-धण-कण-घर-दविण-कोस जाणइ जंपाइ जणिय तोस।
तह पुण णयरायर-देस-गाम बंधव णंदण णयणाहिराम।
सारयरु अणु पुणु वच्छु भाउ जं जं दीसइ णाणा सहाउ।
तं तं जि एत्थु पावियइ सव्वु लब्भइ ण कव्व-मणिकयु भव्वु।
एत्थु जि बुह बुह णिवसहिउ किट्ठणउ सुकउ को वि दीसइ मणिट्ठ।
भो णिसुणि विक्खण कहमि तुज्झु रक्खमि ण किंपि णियचितगुज्झु।

घत्ता—तहु पुणु कव्वरयण-रयणायरु बालमित्तु अम्हहं णेहाउरु।
तुहु महु सच्चउ पुण्णा सहायउ महु मणिच्छ पूरण अणुरायउ।।

—सम्मत० १।७।१-७ तथा १।१४।८-९

अर्थात् 'हे कविवर, शयनासन, हाथी, घोड़े, ध्वजा, छत्र, चमर, सुन्दर रानियों, रथ, सेना, सोना, धन-धान्य, भवन, सम्पत्ति, कोष, नगर, देश, ग्राम, वन्धु-वान्धव, सुन्दर-सन्तान, पुत्र, भाई आदि सभी मुझे उपलब्ध है। सौभाग्य से किसी भी प्रकार की भौतिक सामग्री की मुझे कमी नहीं है। किन्तु इतना सव होने पर भी मुझे एक वस्तु का अभाव सदैव खटकता रहता है और वह यह कि मेरे पास काव्यरूपी एक भी सुन्दरमणि नहीं है। इसके विना मेरा सारा ऐश्वर्य फीका-फीका लगता है। हे काव्यरूपी रत्नों के रत्नाकर, तुम तो मेरे स्नेही वालमित्र हो, तुम्हीं हमारे सच्चे पुण्य-सहायक हो, मेरे मन की इच्छा परिपूर्ण करनेवाले हो, इस नगर में वहुत से विद्वज्जन निवास करते हैं, किन्तु मुझे आप जैसा कोई भी अन्य सुकवि नहीं दिखता। अतः हे कविश्रेष्ठ, मैं अपने हृदय की ग्रन्थि खोलकर सच-सच अपने मन की वात आप से कहता हूँ कि आप एक काव्य की रचना करके मुझपर अपनी महती कृपा कीजिए।" कमल सिंह के उक्त निवेदन पर कवि ने 'सम्मत गुणणिहाणकव्व' नामक एक अध्यात्म एवं दर्शन के ग्रन्थ की रचना की।

उक्त महाकवि का अन्तर्वाह्य साक्ष्यों के आधार पर वि० सं० १४४०-१५३० सिद्ध होता है। पिछले १५ वर्षों के निरन्तर प्रयासों से उक्त कवि के २१ ग्रन्थ इन पंक्तियों के लेखक को भारत के विविध शास्त्र-भण्डारों से उपलब्ध अथवा ज्ञात हो सके हैं, उनकी वर्गीकृतसूची इस प्रकार है :—

चरित-साहित्य :

(१) मेहेसरचरिउ (मेघेश्वरचरित), (२) वलहद्दचरिउ (वलभद्रचरित), (३) जिमंधरचरिउ (जीमन्धरचरित), (४) सिरि सिरिवालचरिउ (श्री श्रीपालचरित), (५) जसहरचरिउ (यशोधरचरित), (६) सम्मइजिणचरिउ (सन्मतिजिनचरित), (७) हरिवंशचरिउ (हरिवंशचरित), (८) सुक्कोसलचरिउ (सुकौशलचरित), (९) धण्णकुमारचरिउ (धन्यकुमारचरित), (१०) संतिणाहचरिउ (शान्तिनाथ-चरित), (११) पासणाहचरिउ (पार्श्वचरित)।

आचार, दर्शन एवं सिद्धान्त साहित्य :

(१२) पुण्णसवकहा (पुण्याश्रवकथा), (१३) सावयचरिउ (श्रावकचरित), (१४) सम्मतगुणणिहाणकव्व (सम्यकत्वगुणनिधानकाव्य), (१५) अप्पसंवोह-कव्व (आत्मसम्वोधकाव्य), (१६) अणथमिउकहा (अनस्तमितकथा), (१७) सिद्धंतत्थसार (सिद्धान्तार्थसार), (१८) वित्तसार (वृतसार)।

अध्यात्मसाहित्य :

(१९) वाराभावना, (२०) सोलहकारण जयमाला, (२१) दशलक्षणधर्म जय-माला।

उक्त ग्रन्थों के अतिरिक्त कवि द्वारा विरचित महापुराण, सुदंसणचरिउ (सुदर्शनचरित), पज्जुण्णचरिउ (प्रद्युम्नचरित), भविसयतचरिउ (भविष्यदत्त-चरित), करकंडचरिउ (करकंडुचरित) प्रभृति ग्रन्थ अनुपलब्ध हैं, किन्तु उनका अन्वेषण कार्य जारी है।

रइधू-साहित्य की विशेषताएँ :

रइधू-साहित्य की सर्वप्रथम विशेषता है उसकी विस्तृत आद्यन्त्य प्रशस्तियाँ। कवि ने अपने प्राय: सभी ग्रन्थों के आदि एवं अन्त में प्रशस्तियों का अंकन किया है, जिनके माध्यम से कवि ने समकालीन साहित्यिक, धार्मिक, आर्थिक, राजनैतिक, सामाजिक एवं सांस्कृतिक परिस्थितियों पर सुन्दर प्रकाश डाला है। इन प्रशस्तियों से विदित होता है कि तोमरवंशी राजा डूंगरसिंह एवं कीर्त्तिसिंह तथा चौहानवंशी राजा रुद्रप्रताप, कवि के परमभक्त तथा साहित्य एवं कलारसिक थे। राजा डूंगरसिंह तथा उनके पुत्र राजा कीर्त्तिसिंह ने राज्य की कोटि-कोटि मुद्राएँ व्यय करके तैंतीस वर्षों तक लगातार अगणित जैन मूर्तियों का निर्माण गोपाल-दुर्ग में करवाया था। उनमें से कई मूर्तियाँ विशाल हैं (एक मूर्ति जो ५७ फीट ऊँची है)। संख्या, विशालता एवं कला-वैभव में वे अनुपम हैं।

इसी प्रकार चन्द्रवाडपट्टन (आधुनिक चन्दुवार, जिला फिरोजावाद, उ प्र०) निवासी श्री कुन्थुदास-नगरसेठ ने भी कवि की प्रेरणा से हीरे, मोती, माणिक्य की अनेक मूर्तियों का निर्माण कराकर पंचकल्याणक प्रतिष्ठाएँ की थीं। उपलब्ध भारतीय इतिहास में मूर्तिकला-सम्वन्धी उक्त घटनाओं की चर्चा नहीं की गई है। ऐसा क्यों हुआ? यह कारण अज्ञात है। किन्तु अब रइधू-साहित्य-प्रशस्तियों के आधार पर मध्यकालीन भारतीय इतिहास के पुनर्लेखन की आवश्यकता है।

प्रशस्तियों की दूसरी विशेषता यह है कि उनमें काष्ठासंघ, माथुरगच्छ की पुष्करगण शाखा के अनेक भट्टारकों की क्रमवद्ध परम्परा प्राप्त है। कवि ने देवसेन, विमलसेन, धर्मसेन, भावसेन, सहस्रकीर्ति, गुणकीर्ति, यश-कीर्ति, श्रीपाल-ब्रह्म, खेमचन्द्र, मलयकीर्ति, गुणभद्र, विजयसेन, क्षेमकीर्ति, हेमकीर्ति, कमल-कीर्ति, शुभचन्द्र एवं कुमारसेन के उल्लेख किए हैं। यद्यपि ये उल्लेख संक्षिप्त एवं प्रसंगप्राप्त हैं किन्तु उनके क्रम एवं समय-निर्धारण तथा उनके साधनापूर्ण कार्यों को समझने के लिए वे महत्त्वपूर्ण सन्दर्भ-सामग्री प्रस्तुत करते हैं।

रइधू ने पूर्ववर्ती अपभ्रंश कवियों में चउमुह (चतुर्मुख) द्रोण, ईशान, स्वयम्भू, पुष्पदंत्त, धनपाल, वीर, धवल, धीरसेन, पविषेण, सुरसेन, दिनकरसेन तथा संस्कृत कवियों में देवनन्दि, जिनसेन (प्रथम और द्वितीय) एवं रविषेण के उल्लेख किये हैं। अपभ्रंश एवं हिन्दी के अनुसन्धित्सुओं के लिए धीरसेन, पविषेण, सुरसेन एवं दिनकरसेन इन चार कवियों के नाम नवीन हैं।

रइधू ने उनको क्रमशः प्रमाण, नयप्रमाण, मेहेसरचरिउ एवं अणंगचरिउ नाम की कृतियों के उल्लेख किये हैं। इन ग्रन्थों के अन्वेषण एवं प्रकाशन से निश्चय ही साहित्यिक इतिहास के पुनर्निर्माण में कई दृष्टियों से सहायता मिलेगी।

महाकवि रइधू ने अपने आश्रयदाताओं की ११-११ पीढ़ियों तक की कुल-परम्परायें एवं उनके द्वारा किये गये साहित्य, धर्म, तीर्थ-उद्धार, मूर्ति-निर्माण, मन्दिर-निर्माण, दान एवं राज्य-सेवा सम्वन्धी कार्यों पर अच्छा प्रकाश डाला है। इन सन्दर्भों के आधार पर मालवा के मध्यकालीन-समाज के सांस्कृतिक इतिहास का प्रामाणिक लेखा-जोखा तैयार हो सकता है। इस विषय में संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि रइधूसाहित्य मध्यकालीन परिस्थितियों का एक प्रतिनिधि साहित्य है। उसमें राजतन्त्र एवं शासन-व्यवस्था, सामाजिक-जीवन, परिवार-गठन एवं परिवार के घटक, वाणिज्य-प्रकार, आयात-निर्यात की सामग्रियों की सूची, समुद्र-यात्राएँ, आचार-व्यवहार, मनोरंजन, शिक्षा-पद्धति-सम्वन्धी वहुमूल्य सामग्री प्राप्त होती है।

प्राचीन एवं मध्यकालीन भारतीय-भूगोल की दृष्टि से भी रइधू-साहित्य कम महत्त्वपूर्ण नहीं है। भारतवर्ष की मध्यकालीन राजनैतिक सीमाएँ, विविध नगर, देश, ग्राम, पट्टन, पर्वत, नदियाँ, वनस्पतियाँ, जीव-जन्तु आदि की विविध जातियां, खनिज-पदार्थ, यातायात के साधन-सम्वन्धी सामग्री इसमें प्रस्तुत है।

साहित्यिक दृष्टि से रइधू के प्रवन्धात्मक आख्यानों का गम्भीर अध्ययन करने से उनकी निम्नलिखित विशेषताएँ परिलक्षित होती हैं :—

१—पौराणिक पात्रों पर युग-प्रभाव.

२—प्रवन्धों की अन्तरात्मा में पौराणिकता का पूर्ण समावेश रहने पर भी कवि द्वारा प्रवन्धों का स्वेच्छया पुनर्गठन.

३—चरित-वैविध्य.

४—पौराणिक-प्रवन्धों में काव्यत्व का संयोजन.

५—प्रवन्धावयवों का सन्तुलन.

६—मर्मस्थलों का संयोजन.

७—उद्देश्य की दृष्टि से सभी प्रवन्ध-काव्यों का सादृश्य, किन्तु जीवन की आद्यन्त अन्विति का पृथकत्व-निरूपण.

प्रवन्ध आख्यानों के अतिरिक्त कवि ने 'सम्मतगुणणिहाणकव्व, 'वित्त-सार', 'सिद्धान्तार्थसार' जैसे दार्शनिक, सैद्धान्तिक एवं आध्यात्मिक ग्रन्थों का भी प्रणयन किया है। यद्यपि उक्त ग्रन्थों में निरूपित विषय कुन्दकुन्द प्रभृति पूर्वाचार्यों से ही परम्परा-प्राप्त है। इसी कारण उनमें मौलिकता भले ही न हो,

तो भी 'नद्या नवघटे जलम्' वाली उक्ति के अनुसार विषय के प्रस्तुतीकरण में अवश्य ही निम्न प्रकार के वैशिष्ट्य दृष्टिगोचर होते हैं :—

१—सिद्धान्त-प्रस्फोटन के लिए आख्यान का प्रस्तुतीकरण.

२—वहुमुखी प्रतिभा द्वारा सिद्धान्तों का सरल रूप में प्रस्तुतीकरण.

३—विषयों का क्रम-नियोजन.

४—दार्शनिक विषयों का काव्य के परिवेश में प्रस्तुतीकरण.

५—आचार के क्षेत्र में मौलिकता का प्रवेश.

महाकवि रइधू ने अपने समस्त वाङ्मय में चार भाषाओं का प्रयोग किया है—संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश एवं हिन्दी। संस्कृत में कवि ने कोई स्वतन्त्र रचना नहीं की, किन्तु ग्रन्थों की सन्धियों के आदि एवं अन्त में आदिमंगल या आशीर्वादात्मक विचार संस्कृत के आर्या, वसन्ततिलका, मालिनी, इन्द्रवज्रा, उपेन्द्रवज्रा, मन्दाक्रान्ता, शिखरिणी, स्रग्धरा, शार्दूलविक्रीडित जैसे विविध श्लोकों के माध्यम से व्यक्त किए हैं। उपलब्ध ग्रन्थों में से ऐसे श्लोकों की संख्या १२० के लगभग है। श्लोकों की संस्कृत भाषा पाणिनि-सम्मत ही है, किन्तु कहीं-कहीं उस पर प्राकृत-अपभ्रंश का प्रभाव भी दृष्टिगोचर होता है।

रइधू की प्राकृत रचनाओं में शौरसेनी प्राकृत का प्रयोग मिलता है। उसमें क्वचित् अर्धमागधी एवं महाराष्ट्री के शब्द-प्रयोग भी दृष्टिगोचर होते हैं।

कवि की एक रचना हिन्दी में भी उपलब्ध है। यद्यपि वह अत्यन्त लघुकृति है, जिसमें मात्र ३६ पथ हैं, किन्तु भाषा, विधा एवं छन्दरूपों की दृष्टि से वह महत्त्वपूर्ण कृति है। उस रचना का नाम है—'वारा-भावना'। इसमें दोहा-चौपाई-मिश्रित गीता-छन्द में द्वादशानुपेक्षाओं का बड़ा ही मार्मिक वर्णन किया गया है। इस रचना की हिन्दी अपभ्रंश से प्रभावित है और उसके 'करउ,' 'केरउ', केरो' जैसे परसर्गों के प्रयोग उपलब्ध हैं। उसमें राजस्थानी, व्रज, बुन्देली, एवं वघेली शब्दों के प्रयोग भी प्राप्त होते हैं। वस्तुतः कवि की इस लघुकृति में प्राचीन हिन्दी के विकास की एक निश्चित परम्परा वर्तमान है।

महाकवि रइधू मूलतया अपभ्रंश के कवि हैं। अतः उनकी तीन कृतियाँ छोड़कर शेष सभी अपभ्रंश-भाषा-निवद्ध हैं। उनकी अपभ्रंश परिनिष्ठित-अपभ्रंश है, पर उसमें कहीं-कहीं ऐसी शब्दावलियाँ भी प्रयुक्त हैं जो आधुनिक भारतीय-भाषाओं की शब्दावली से समकक्षता रखती हैं। उदाहरणार्थ कुछ शब्द यहाँ प्रस्तुत हैं :—

टोपी, मुग्गदालि (मूंग की दाल), लइगउ (ले गया), साली (पत्नी की वहिन), पटवारी, वक्कल (बुन्देली—वकला—छिलका), ढोर, जंगल, पोटलु (पोटली), खट्ट (खाट), गाली, झड़प्प, खोज्ज (खोजना), लक्कड़ी, पीट्टि (पीटकर), ढिल्ल (ढीला) आदि।

वहुमुखी प्रतिभा के धनी महाकवि रइधू निस्सन्देह ही भारतीय-वाङ्मय के इतिहास के एक जाज्वल्यमान नक्षत्र हैं। विपुल एवं विविध साहित्य रचनाओं की दृष्टि से उनकी तुलना में ठहरनेवाले किसी अन्य प्रतिस्पर्द्धी कवि या साहित्यकार के अस्तित्व की सम्भावना नहीं की जा सकती। रस की अमृत-स्रोतस्विनी प्रवाहित करने के साथ मध्यकालीन भारतीय-संस्कृति के चिरन्तन आदर्शों की प्रतिष्ठा करनेवाला यह प्रथम सारस्वत है जिसके व्यक्तित्व में एक साथ इतिहासकार, दार्शनिक, आचारशास्त्र-प्रणेता एवं क्रान्तिदृष्टा का समन्वय हुआ है।[1]

---

[1] कवि की उपलब्ध समस्त रचनाओं का परिशीलन प्राकृत विद्यापीठ वैशाली की ओर से 'अपभ्रंश के महाकवि रइधू की रचनाओं का आलोचनात्मक परिशीलन' नामक शोध-ग्रन्थ के रूप में शीघ्र ही प्रकाशित हो रहा है तथा जीवराज ग्रन्थमाला', शोलापुर (महाराष्ट्र) की ओर से 'रइधू-ग्रन्थावली' के रूप में समग्र रइधू-साहित्य १६ भागों में सर्वप्रथम सम्पादित होकर प्रकाशित होने जा रहा है। उसका प्रथम भाग प्रकाशित है तथा द्वितीय एवं तृतीय भाग यन्त्रस्थ है।

भ० महावीर का एक नया पूर्व-भव

(कुवलयमाला कथा के अनुसार)

डॉ० के० आर० चन्द्र

जैनधर्म कर्म-प्रधान धर्म है। पूर्व-कर्मों की सत्ता के अनुसार जीव अनेक जन्म ग्रहण करता हुआ संसार में किस प्रकार संसरण करता है इस तथ्य को समझाने के लिए विपुल साहित्य का सृजन हुआ है। जैन कथा साहित्य इस सिद्धान्त से व्याप्त है। मोक्ष अकस्मात् प्राप्त नहीं होता। उसकी प्राप्ति के लिए जीव को अनेक भव-भवान्तरों तक प्रयत्न करना पड़ता है। इस को समझाने के लिए पूर्व-भव की कथाओं का विकास हुआ है। पूर्वभव तो अनन्त होते हैं परन्तु सबका विवरण देना असम्भव है। अतः जब से जीव मोक्ष के प्रति रुचि और संसार के प्रति अरुचि दिखाता है अर्थात् सम्यकत्व प्राप्त करता है उस समय से पूर्वभवों का वर्णन किया जाता है। दृष्टान्त रूप से अनेक चरितों की रचना की गयी है और उनमें भी तीर्थंकरों के चरितों की बहुत महत्ता है, क्योंकि वे ही सर्व प्रथम आदर्श रूप हैं; जिन्होंने तीर्थ की स्थापना की हैं। उनकी आत्माओं ने लगातार अनेक पूर्व-भवों में किस प्रकार विकास किया इसको समझाना जैन उपदेशकों को अभीष्ट रहा है। इसी सम्बन्ध में अन्तिम तीर्थंकर भ० महावीर के पूर्व-भवों के बारे में थोड़ी-सी चर्चा की जा रही है। कर्मफल समझाते समय किसी महापुरुष अथवा तीर्थंकर के साथ भी पक्षपात नहीं किया जाता है। अपने शुभ, अशुभ मानसिक परिणामों और अपने ही कृत्यों के अनुसार जीव ऊँच और नीच गतियों में परिभ्रमण करता है। भ० महावीर भी इसी कर्म-सिद्धान्त के अनुसार कभी पशु, कभी नारकी जीव, कभी देव, कभी मनुष्य गति प्राप्त करते दिखाये गये हैं।

जैनों का प्राचीनतम साहित्य अंग साहित्य है। उसमें भी आचारांग सबसे प्राचीन है। उसमें भ० महावीर का जो संक्षिप्त चरित मिलता है वहाँ पर (प्राचीनतम आगम ग्रन्थ आचारांग में) उनके अन्तिम देव-भव से च्युत होकर जन्म प्राप्त करने का उल्लेख है, अन्य पूर्व-भवों का कोई उल्लेख नहीं है। कल्पसूत्र में भी ऐसा ही उल्लेख है। समवायांग[1] सूत्र में कुछ नाम आते हैं परन्तु उनका महावीर के पूर्व भवों के साथ कोई सम्बन्ध नहीं बनाया गया है। पोट्टिल का छठें पूर्व-भव के रूप में उल्लेख है परन्तु अन्य ग्रन्थों में वह प्रियमित्र का दीक्षा-गुरु है। विमलसूरिके पउमचरियं[2] में मरीचि का महावीर के पूर्व-भव के रूप में उल्लेख नहीं मिलता है। चउप्पन्नमहापुरिसचरियं[3] में मरीचि से पहले के दो पूर्व भवों का

---

१. सूत्र १३४.
२. ११.९५.
३. पृ०९७, ९८, १००, १०३, २७०.

उल्लेख नहीं है। छठें पूसमित्र के भव का भी उल्लेख नहीं है। त्रिपृष्ठ के पश्चात् एक नरक भव का उल्लेख करके उसके वाद के भवों के नाम नहीं दिये गये हैं। सिर्फ ऐसा ही कहा गया है कि अनेक भवों के वाद पुष्पोत्तर विमान से देवानंदा के गर्भ में आये। जिनसेन के आदिपुराण में मरीचि को महावीर के पूर्वभवों में नहीं बताया गया है। गुणभद्र ने उत्तरपुराण[1] में महावीर के पूर्व-भवों को मरीचि तक जोड़ा है।[2]

वैसे सर्व-प्रथम ग्रन्थ आवश्यक-निर्युक्ति[3] है जिसमें भ० महावीर के २६ पूर्व-भवों को गिनाया गया है। अन्तिम भव देवानन्दा की कुक्षि से जन्म लेना है। आवश्यक-चूर्णि[4] भी इसके साथ सहमत है। आवश्यक-दीपिका[5] में यह संख्या २७ है और त्रिशलामाता की कुक्षि में जो स्थलान्तरण किया जाता है वह भी एक भव माना गया है। कल्प-सूत्र पर रची गयी श्रीलक्ष्मणवल्लभ की वृत्ति[6] में भी २७ पूर्वभव हैं परन्तु उसके अनुसार कौशिक ब्राह्मण और पुष्पमित्र के वीच में एक अधिक देव-भव बताया गया है और इस तरह देवानन्दा की कुक्षि से जो जन्म हुआ वही भ० महावीर का सत्ताईसवाँ भव माना गया है। महावीर चरियं में २१ वें और २२वें भव के वीच में कुछ अस्पष्टता है और एक भव वहाँ पर और जोड़ा गया मालूम होता है। देवानन्दा की कुक्षि से जन्म लेना २७ वाँ भव गिनाया गया है। उत्तरपुराण में कुल ३३ भवों का वर्णन मिलता है। आवश्यकनिर्युक्त के २१ वें और २२ वें भव के वीच में छः अन्य भव वताये गये हैं।

सवसे पहले पूर्व-भव में अर्थात् सम्यक्त्व प्राप्ति के प्रसंग पर आवश्यक-निर्युक्ति[7] में उस पात्र का नाम नहीं दिया गया है। आवश्यक-भाष्य और चूर्णि में उसे 'गामस्स चिंतओ' (ग्रामस्य चिन्तकः) अर्थात् गाँव का मुखिया कहा गया है। हरिभद्रीय-टीका[8] और मलयगिरि की आवश्यक-टीका[9] में उसे 'बलाहिओं' अर्थात् सैन्य का अधिपति कहा गया है। आवश्यकदीपिका[10] और महावीरचरियं में उसका नाम 'नयसार' दिया गया है। उत्तरपुराण[11] में उसका नाम 'पुरुखा' है जो एक भिल्लाधिपति है। यह 'वलाहिअ' के साथ मेल खाता है। दोनों परम्पराओं में कुछ घटना-भेद के साथ एक साधु को वचाने के कारण और उससे उपदेश प्राप्त कर सम्यक्त्व प्राप्त करने का उल्लेख है।

---

[1] ७६. ४३४-५४३.

[2] श्रीदलसुखभाई मालवणिया द्वारा संग्रहीत सामग्री का भी उपयोग किया गया है अतः उनका आभार मानताहूँ। —लेखक

[3] गा. १४६-४५१ 'आवश्यक-निर्युक्ति' के समान ही दिगम्बर-ग्रन्थ 'मूलाचार' में पूर्व-भवों का उल्लेख नहीं मिलता है।

[4] पृ० १२८-२३६.

[5] ४९-८७.

[6] पृ० १२-१५.

[7] पृ० १२८.

[8] पृ० १०८.

[9] पृ० १५२.

[10] पृ० ४९.

[11] ७४.१४-२२.

मरीचि के भव का उल्लेख सभी ग्रन्थों में है। उत्तरपुराण में कौशिक के वदले जटिल का नाम आता है। प्राचीन ग्रन्थों में पूसमित्त (पुष्यमित्र) है तो वाद के ग्रन्थों में पुष्पमित्र का नाम है। इसके वाद उत्तरपुराण में दो पात्रों और देवकल्पों के नामों का आवश्यक-निर्युक्त के नामों के साथ भेद पाया जाता है। आगे और भी वैसे ही नाम-भेद मिलते हैं। इस प्रकार दोनों परम्पराओं में भवों की संख्या और नामों में थोड़ा-सा अन्तर अवश्य पाया जाता है।

'कुवलयमाला' नामक उद्योतनसूरि के महाकथा ग्रंथ में भ० महावीर के चरित का अथवा उनके पूर्वभवों का कोई प्रसंग नहीं है। कुवलयमाला की कथा के अन्तर्गत जो पात्र आते हैं उनमें से मुख्य पात्र कथा-नायक कुवलयचन्द्र के पूर्व भव और आगामी भव का वर्णन आता है। उसके इस दोनों भवों में भ० महावीर का जीव ही उसे प्रतिवोध देता है और कुवलयचन्द्र के अन्तिम भव में भगवान् महावीर स्वयं उसे अर्थात् मणिरथकुमार को दीक्षा देते हैं और वह तपश्चर्यामय जीवन विताकर मुक्ति प्राप्त करता है। नीचे भ० महावीर के एक पूर्व-भव के रूप में राजकुमार अनंगकुमार की कथा है। और उनके अनेक पूर्व-भवों की तालिका दी गयी है। इस तालिका के अनुसार यह नाम अनंगकुमार किसी भी अन्य ग्रंथ में भ० महावीर के किसी भी भव के रूप में हमको नहीं मिलता है। संभवतया भ० महावीर का यह पूर्व-भव एक नया भव है।

◆

अनंगकुमार कथा

(भ० महावीर का एक पूर्व-भव)

साकेत नगरी में मदन नाम का राजा था। उसके अनंगकुमार नाम का पुत्र था। उसी नगरी में एक ऐसी घटना घटी कि राजकुमार अनंगकुमार को मोहग्रस्त पागल स्त्री को प्रतिबुद्ध करना पड़ा। वहाँ के श्रेष्ठी-पुत्र प्रियंकर ने अपने पड़ोसी की कन्या सुन्दरी से शादी की थी। दोनों में इतना गहरा प्रेम था कि वे एक दूसरे के विना विल्कुल नहीं रह सकते थे। प्रियंकर की अकस्मात् मृत्यु हो गयी। सुन्दरी इस दु:खद घटना से पागल हो गयी और वह अपने पति के शव को लेकर फिरने लगी। अनेक तरह से समझाने पर भी वह उस शव को नहीं छोड़ती थी और लोगों से हैरान होकर वह श्मशान भूमि पर रहने लगी। सुन्दरी के पिता की प्रार्थना से अनंगकुमार ने अपनी युक्ति से सुन्दरी को स्वस्थ करने का भार अपने ऊपर ले लिया। अनंगकुमार भी एक औरत के शव को लेकर श्मशान भूमि पर रहने लगा। दोनों में मित्रता हो गयी और भाई-वहन की तरह रहने लगे। अपने-अपने कार्य से अलग होते समय एक दूसरे को अपना शव सौंपकर वे वाहर जाते थे। एक दिन अनंगकुमार ने सुन्दरी को वतलाया कि तुम्हारा पति तो चुपके से मेरी पत्नी मायादेवी के साथ प्रेम की वातें करता है। दूसरे अन्य अवसर आने पर जव सुन्दरी वाहर गयी हुई थी तव अनंगकुमार ने दानों शवों को एक कुएँ में फेंक दिया और सुन्दरी को वताया कि तुम्हारा लंपट पति मेरी स्त्री को लेकर भाग गया है।

वह स्वयं रोने पीटने लगा और स्त्री के वियोग में दु:खी होने लगा। सुन्दरी को भी काफी दु:ख हुआ। अनंगकुमार ने पूछा कि अव क्या किया जाय तव सुन्दरी ने कहा कि तुम ही वताओ क्या किया जाय? तव अनंगकुमार ने उसे राग और मोह के दुष्परिणामों को समझाया। सुन्दरी प्रतिबुद्ध हुई और सम्यक्त्व प्राप्त किया।

यहाँ से मरकर सुन्दरी मानभट के रूप में जन्मी। फिर एक देव के रूप में और तत्पश्चात् कुवलयचन्द्र (कुवलयमाला कथा का नायक) के रूप में जन्म लिया। वहाँ से फिर एक देव के रूप में और तत्पश्चात् भगवान् महावीर के समय में काकन्दी नगरी में राजा काञ्चनरथ और रानी इन्दीवरा के पुत्र मणिरथ कुमार के रूप में जन्म लिया। अनंगकुमार स्वयं भ० महावीर के रूप में जन्मा था। अनंगकुमार के भव और भ० महावीर के भव के बीच में कितने और कौन-कौन से अन्य भव भ० महावीर ने ग्रहण किये इस वारे में कुछ भी नहीं बताया गया है। सिर्फ ऐसी कथा आती है कि भगवान् महावीर ने काकंदी नगरी में मणिरथकुमार को प्रतिबुद्ध किया था।

उस समय भ० महावीर ने मणिरथकुमार को उसके पूर्व-भव की प्रियंकर और सुन्दरी की कथा सुनायी थी और बतलाया था कि वह स्वयं उस समय अनंगकुमार थे। (कुवलयमाला-परिच्छेद, २३६-२४३).

म० महावीर के पूर्व-भवों की तालिका (स = आवश्यक—निर्युक्ति—समान)

	आवश्यकनिर्युक्ति	आवश्यकचूर्णि	आवश्यकदीपिका	कल्पसूत्रवृत्ति लक्ष्मीवल्लभ	महावीरचरियं गुणचंद्र	चउप्पन्नमहापुरिसचरियं	उत्तर पुराण गुणभद्र
	१	२	३	४	५	६	७
१.	सम्यकत्व	ग्रामचिंतक	नयसार	नयसार	नयसार	×	पुरुरवा
२.	वैमानिकदेव	सौधर्मदेव	सौधर्मदेव	सौधर्मदेव	सौधर्मदेव	×	सौधर्मदेव
३.	मरीचि	मरीचि	मरीचि	मरीचि	मरीचि	मरीचि	मरीचि
४.	ब्रह्मलोकदेव	स	स	स	स	स	स
५.	कौशिक	स	स	स	स	स	जटिल
	संसारपरिभ्रमण	स	स	देवभव	स	×	सौधर्मदेव
६.	पूसमित्त	पूसमित्त	पुष्पमित्र	पुष्पमित्र	पुष्पमित्र	×	पुष्पमित्र
७.	सौधर्मदेव	स	स	स	स	स	स
८.	अग्निद्योत	स	स	स	स	स	अग्निसह
९.	ईशानदेव	स	स	स	स	स	सनत्कुमारदेव
१०.	अग्निभूति	स	स	स	स	स	अग्निमित्र
११.	सनत्कुमारदेव	स	स	स	स	स	माहेन्द्रदेव
१२.	भारद्वाज	स	स	स	स	स	स
१३.	माहेन्द्रदेव	स	स	स	स	स	स
	संसारपरिभ्रमण	स	स	स	स	स	स
१४.	स्थावर	स	स	स	स	स	स
१५.	ब्रह्मलोकदेव	स	स	स	स	स	माहेन्द्र देव
	संसारपरिभ्रमण	स	स	स	स	स	स
१६.	विश्वभूति	स	स	स	स	स	विश्वनंदी
१७.	महाशुक्रदेव	स	स	स	स	स	स
१८.	त्रिपृष्ठ	स	स	स	स	स	स
१९.	नरकवासी	स	स	स	स	स	स
२०.	सिंह	स	स	स	स	×	स

२१. नरकवासी	स	स	स	स	×	स
संसारपरिभ्रमण	स	स	स	स	×	सिंह
×	×	×	×	×	×	सौधर्मदेव
×	×	×	×	×	×	विद्याधर
×	×	×	×	×	×	देव
×	×	×	×	×	×	हरिषेण
×	×	×	×	×	×	महाशुक्रदेव
२२. प्रियमित्र	स	स	स	स	×	स
२३. महाशुक्रदेव	स	स	स	स	×	सहस्रारदेव
२४. नंदन	स	स	स	स	×	स
२५. पुष्पोत्तरविमान	स (प्राणत में)	स (प्रा०)	स (प्रा०)	स (प्रा०)	स (प्रा०)	३२. अच्युत में पुष्पोत्तर-विमान
२६. ब्राह्मणकुल	स	२६ देवानन्दाकुक्षि २७ त्रिशलाकुक्षि	२७ महावीर	स	स	३३. प्रियकारिणी-पुत्र

महाराजा भोज के समय का एक अपभ्रंश काव्य:

सुदंसण चरिउ

श्री अगरचंद नाहटा

भारतीय भाषाओं में प्राकृत सबसे प्राचीन है। यद्यपि इसका रूप समय समय पर बदलता रहा है, प्राकृत का सुसंस्कृत रूप ही संस्कृत भाषा है। प्राकृत का अर्थ है स्वाभाविक और संस्कृत का अर्थ है परिष्कृत या संस्कारित। प्राकृत जनभाषा थी और संस्कृत विद्वज्जनानुमोदित साहित्यिक भाषा थी प्राकृत का अति प्राचीन साहित्य आज उपलब्ध नहीं है। करीब ढाई हजार वर्ष पूर्व भगवान् महावीर और बुद्ध ने जनभाषा में जो उपदेश दिए उन्हीं के संकलित ग्रन्थ वर्तमान में व्याप्त हैं। संस्कृत में वेदादि जो प्राचीन ग्रन्थ रचे गए वे प्राप्त प्राकृत ग्रन्थों से पुराने हैं पर वर्तमान संस्कृत से उनकी भाषा कुछ भिन्न है। प्राकृत का परिवर्ती रूप है अपभ्रंश, जिससे पाँचवी-छठी शताब्दी से लेकर सतरहवीं तक बहुत बड़ा साहित्य लिखा गया, उसमें से जैन अपभ्रंश साहित्य ही अधिक बच पाया है। जैनेतर अपभ्रंश रचनाएँ नगण्य-सी हैं। जैन अपभ्रंश रचनाओं में से बहुत कम प्रकाश में आई हैं। पहले तो उन्हें प्राकृत के अन्तर्गत ही मान लिया गया, पर पाश्चात्य विद्वानों ने जब उनकी ओर ध्यान दिया तो अपभ्रंश भाषा का महत्त्व बहुत बढ़ गया, क्योंकि उत्तर भारत की सभी प्रान्तीय भाषाओं की जननी कहलाने का श्रेय उसे प्राप्त है। अतः प्रान्तीय भाषाओं के विकास का अध्ययन करने के लिए अपभ्रंश साहित्य का अध्ययन बहुत ही आवश्यक हो जाता है। इसी आवश्यकता के कारण अपभ्रंश ग्रन्थों का प्रकाशन विगत कुछ वर्षों में दिनों दिन बढ़ता जा रहा है।

मध्यप्रदेश में प्राकृत साहित्य का निर्माण तो अधिक नहीं हुआ पर संस्कृत, अपभ्रंश और हिन्दी में पर्याप्त साहित्य लिखा गया है। मालव प्रदेश जिस प्रकार अपनी उपजाऊँ भूमि के लिए प्रसिद्ध रहा है उसी तरह साहित्य सर्जन भी मध्य प्रदेशमें सर्वाधिक इसी प्रदेश में हुआ है। सम्राट विक्रम और भोज तो बहुत ही प्रसिद्ध दानी और विद्याव्यसनी राजा इसी प्रदेश में हुए हैं। महाराजा भोज ने अनेक विषयों के महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ स्वयं रचे और उनके राज्यकाल में उनका आश्रय पाकर बहुत बड़ा साहित्य रचा गया जिनमें से एक अपभ्रंश काव्य का संक्षिप्त परिचय प्रस्तुत लेख में दिया जा रहा है।

इस ग्रन्थ का नाम 'सुदंसण चरिउ' है और इसके रचयिता दिगंबर विद्वान् मुनि नयनन्दी हैं। जैन ज्ञान भण्डारों में इसकी कई हस्तलिखित प्रतियाँ प्राप्त थीं, पर वे प्रकाशित नहीं हो सकी थीं। इधर प्राकृत जैन शास्त्र और अहिंसा शोध संस्थान, वैशाली (बिहार) से इस ग्रन्थ का प्रकाशन हुआ है। सुप्रसिद्ध

अपभ्रंश साहित्य मर्मज्ञ डा० हीरालाल जैन ने इसका संपादन किया है जो उक्त संस्था के प्रारम्भिक निर्देशक रह चुके हैं।

सुदंसण चरिउ बारह सन्धियों का अपभ्रंश काव्य है, इसमें जैनधर्म के पंचणमुक्कार मन्त्र के माहात्म्य को बतलानेवाली सेठ सुदर्शन की कथा दी गई है जो पूर्व जन्म में ग्वालिया थे। जैन मुनि और श्रावक के सम्पर्क से उसने नवकार मंत्र सीखा और बड़े मनोयोग से उसका स्मरण-जाप करता रहा। उसके फलस्वरूप वह आगामी जन्म में उसी सेठ की सेठाणी के कुक्षी से पुत्ररूप जन्मा। पर-स्त्रीगमन-निषेधरूपी व्रत को उसने बड़ी दृढ़ता के साथ पालन किया। सुदर्शन के मित्र की पत्नी कपिला ने उसे मोहित करने का प्रयत्न किया, पर वह असफल रही। फिर वहाँ के राजा की रानी अभया ने दासी के द्वारा अपने यहाँ बुलाया और काम-भोग हेतु प्रार्थना की। पर सुदर्शन अपने व्रत में दृढ़ बना रहा। फलतः रानी ने उस पर विपदा का पहाड़ ढा दिया। उस पर शील-खण्डन का मिथ्या दोषारोपण करने से राजा ने उसे मारने का आदेश दे दिया। पर उसके शील प्रभाव से व्यन्तरदेव ने मारनेवालों को स्तंभित कर दिया। इस घटना से जनता में उसका बड़ा यश फैला। आज भी जैन समाज में वह शीलव्रतधारी महापुरुष के रूप में मान्य है। अन्त में उसने जैन मुनि दीक्षा ग्रहण की और बड़े कठिन उपसर्ग सहकर कैवल्य प्राप्त कर मोक्ष धाम प्राप्त किया। जैन समाज में उसकी कथा बहुत प्रसिद्ध है। अनेक ग्रन्थों में शील-माहात्म्य के दृष्टान्त के रूप में सुदर्शन कथा लिखी गई है। कई स्वतन्त्र काव्य भी जैन विद्वानों ने बनाये हैं जिनमें से नयनन्दी का अपभ्रंश काव्य अपना विशिष्ट स्थान रखता है। डा० हीरालाल जैन ने इसका सम्पादन बड़े परिश्रम से और अच्छे रूप में किया है।

प्रस्तुत काव्य की रचना धारा नरेश भोज के राज्यकाल में हुई है। इसका रचना-काल संवत् ११०० है। काव्य के अन्त में कवि ने लिखा है—"वनों, ग्रामों और कुरवरों के निवेश सुप्रसिद्ध अवंती नामक देश में इन्द्रपुरी के समान विवध जनों की इष्ट गौरवशाली धारा नगरी है। वहाँ रण में दुर्द्धर शत्रुरूपी महान् पर्वतों के वज्र, ऋद्धि में देव और असुरों को आश्चर्य उत्पन्न करनेवाला त्रिभुवननारायण श्रीनिकेत उपाधिकारी नरेन्द्र पुङ्गव भोजदेव हैं। उसी नगर में अपने मणियों के समूह की प्रभा से सूर्य के प्रकाश को फीका कर देनेवाला एक बड़ा विहार जिन मंदिर है। वहीं नृप विक्रम काल के ११०० वर्ष व्यतीत होने पर कुशल नयनंदी ने अमात्सर्यभाव से यह केवली चरित्र रचा।

प्रस्तुत काव्य के महत्त्व के संवन्ध से ग्रन्थमाला के समान्य सम्पादक डा० टाटिया ने लिखा है कि नयनंदी का यह चरित्रकाव्य—अलंकारिक काव्य-शैली की परंपरा में है। जहाँ-तहाँ वर्णनों में समासों की श्रृंखलाएं एवं अलंकारों के जटिल प्रयोग पाठकों को बाण और सुवन्धु की याद दिलाते हैं। अर्थालंकारों के साथ-साथ शब्दालंकारों का प्रयोग भी बहुलता से हुआ है। भाषा को अनुरण-नात्मक बनाने के लिए शब्दों की और शब्द-समूहों की आवृत्ति के अनेक उदाहरण

मिलते है। लोकोक्तियों के प्रयोग से भाषा में स्वाभाविकता और लालित्य आया है। ग्रन्थ का एक अत्यन्त आकर्षक तत्त्व छन्दों की विविधता है। इसमें सन्देह नहीं है कि अपने साहित्य-गुणों से यह ग्रंथ पाठकों का चित्ताकर्षण करेगा।

डा० हीरालाल जैन ने अपनी पठनीय प्रस्तावना में संपादन में प्रयुक्त प्रतियों का परिचय, ग्रन्थकार, परिचय, कथावस्तु, कथा की पूर्वपरम्परा, कथासार, भाषा-शैली-काव्यगुण पर प्रकाश डालने के वाद इस काव्य में प्रयुक्त छंदों का विश्लेषण वहुत परिश्रम से किया है। ९२ छंदों का विश्लेषण करते हुए उन्होंने लिखा है कि—यों तो अपभ्रंश के काव्यों में छंदों का अपना वैशिष्य रहता ही है पर सुदंसण चरिउ में छंदों का वैचित्र अन्य काव्यों की अपेक्षा वहुत अधिक पाया जाता है। कवि ने अपना छंद-कौशल प्रकट करने का इस काव्य में विशेष प्रयत्न किया है। अनेक अप्रसिद्ध छंदों का तो नामोल्लेख भी कर दिया है, तथा कहीं-कहीं उनके लक्षण भी दे दिए हैं।

परिशिष्ट में इस काव्य की हस्तलिखित प्रतियों में प्राप्त टिप्पण भी दे दिए हैं और उसके वाद शब्दकोश भी दिया गया है। मूल काव्य समाप्त होने के बाद उसका हिन्दी-अनुवाद भी दिया गया है जिससे पाठकों को इस काव्य को समझने में वहुत सुगमता हो गई है।

डा० हीरालालजी ने इसके संपादन में काफी श्रम किया है और ग्रंथ को अधिकाधिक उपयोगी वनाने का प्रयत्न किया है। आशा है, इस संस्करण से अधिकाधिक लाभ उठाया जायगा।

ग्रंथकार नयनंदी ने अपने गुरु माणिक्यनंदी को त्रैविद्य का विशेषण दिया है और अन्तिम सन्धि में गुरु परम्परा भी विस्तार से ही है जिसके अनुसार कुन्दकुन्दान्वय के मुनि विश्वनंदी, अनेक ग्रंथों के रचयिता थे। उनके पट्टधर विशाखनंदी को सैद्धान्तिक की उपाधि दी है एवं रामनंदी को एक महान् धर्मोपदेशक निष्ठावान् तपश्वी एवं नरेन्द्रों द्वारा वंदनीय कहा है। अपने गुरु माणिक्यनंदी को उन्होंने महापण्डित की उपाधि दी है और कहा है कि वे समान ग्रंथों के पारगामी, अंगों के ज्ञाता एवं सद्‌गुणों के निवासभूमि थे।

इस प्रशस्ति से उनकी विद्वद् गुरुपरम्परा का कुछ परिचय मिल जाता है। उनकी रचनाओं की खोज की जानी चाहिए। नयनंदी ने अन्य भी कुछ रचनाएं की होंगी। मालवप्रदेश के जैन ज्ञानभंडारों में वहुत-सी अज्ञात सामग्री मिल सकती है। यदि धारानगरी का महाराज भोज का ज्ञानभंडार तथा जैन शास्त्रभंडार सुरक्षित रहते तो अनेक कवियों एवं रचनाओं की महत्त्वपूर्ण जानकारी प्रकाश में आती। खैर, जो ग्रंथ-भंडार वच पाये हैं उनके साहित्य की खोज तो शीघ्र एवं अवश्य की जानी चाहिए।

●

'चरिउ' और 'मानस'

डा० देवेन्द्रकुमार जैन

चरित का अर्थ :

'चरिउ' और 'मानस' से मेरा अभिप्राय क्रमशः 'पउमचरिउ' और 'रामचरितमानस' से है। एक के रचयिता महाकवि स्वयंभू (९ वीं सदी का मध्योत्तरकाल) और दूसरे के महाकवि तुलसीदास (१६ वीं सदी का मध्योत्तर काल)। एक अपभ्रंश में है और दूसरा अवधी भाषा में। स्वयंभू महाराष्ट्र से प्रव्रजित होकर कर्नाटक के निवासी थे, जबकि तुलसी पूर्वी उत्तर प्रदेश (बाँदा काशी और अयोध्या) के। स्वंभू के माता-पिता का नाम पद्मिनो और मारुतदेव था जवकि तुलसी के माता-पिता का नाम हुलसी और आत्माराम दुबे था। स्वयंभू की पत्नियाँ थी, आदित्याम्मा और अमृताम्मा, जो उनकी साहित्य-साधना में सक्रिय रूप से सहायक थीं। स्वयंभू सद्गृस्थ थे। तुलसी की पत्नी रत्नावली थी, जिसकी प्रताड़ना कवि के मोहभंग का कारण बनती है और कवि सन्यासी के रूप में राम के प्रति सर्मपित हो जाता है। स्वयंभू की रचनाओं में 'चरिउ' का वही स्थान है जो तुलसी की रचनाओं में मानस का। जैन पंरम्परा के अनुसार 'पद्म' राम का एक नाम है क्योंकि उनके पैरों में कमल का शुभ चिह्न था, अतः 'पउमचरिउ' का अर्थ हुआ पद्मचरित अर्थात् राम का चरित, जो रामायण का ही पर्यायवाची शब्द है, जिसका अर्थ है राम का अयन अर्थात् चेष्टा व्यवसाय या व्यापार। 'चरित' का अर्थ लीला भी है। मानस में लीला और चरित का समान अर्थ है। दशरथपुत्र के रूप में अवतार लेकर राम यद्यपि प्राकृत जन (सामान्य जन) की तरह आचरण करते हैं, परन्तु मूल रूप में वे अपने आचरण में पूर्णरूप से तटस्थ हैं, अतः उसे लीला भी कहते हैं। रामचरित के साथ 'मानस' जुड़ने का कारण यह है कि शिव ने इसे रचकर अपने मन में धारण किया था और समय आने पर पार्वती को वताया। (बा० का० ५,६.७।३५)। दूसरे यह मानसरोंगों को शांत करनेवाला है।

एक पवित्र कथा :

स्वयंभू का चरिउ जैनपरम्परा से प्रभावित है और 'मानस' वैदिक-परम्परा से। चरिउ की रामकथा महावीर तीर्थंकर की वाणी से निकली। फिर वह गणधर गौतम, सुधर्मा, प्रभव, अनुत्तरवाग्मी कीर्तिधर तथा आ० रविषेण से होती हुई स्वयंभू को प्राप्त होती है। तीर्थंकर महावीर के समवशरण का मुख्य प्रश्नकर्त्ता श्रेणिक, गौतम से "जैनमत के अनुसार रामकथा सुनना चाहता है, क्योंकि दूसरे मत में यह कथा उल्टी सुनी जातो है।" श्रेणिक परमत की जिस कथा का उल्लेख करता है, वह वस्तुतः वाल्मीकि की रामकथा है? हो सकता

Ganesh Varṇi Digambar Jain Institute, Naria, Varanasi

है कि जैनमत में कोई रामकथा रही हो, और वह लुप्त हो गई हो, राजा श्रेणिक उसका नवीनीकरण चाहता हो। या रामकथा की लोकप्रियता देखकर वह भी चाहता हो कि जैनमत के अनुसार उसका रूप गढ़ा जाय[1]। स्वयंभू वाल्मीकि-रामायण और विमलसूरि के पउमचरिय (प्राकृत) का उल्लेख नहीं करते, यद्यपि वे इन दोनों से प्रभावित हैं, आदि रामायण तीर्थंकर महावीर के बहुत बाद में लिखी गई, अतः उसे लेकर श्रेणिक की शंकाएँ वस्तुतः कवि स्वयंभू के समय की शंकाएँ हैं जो वास्तव में 'रामकथा के वारे में उठ रही थीं। तुलसी अपनी रामकथा के स्रोतों और परम्परा के सम्बन्ध में स्पष्ट हैं। उसकी पौराणिक परम्परा शिव (अगस्त्य) से, और काव्य-परम्परा आदि कवि से सम्बद्ध है। वह यह नहीं वताते कि दोहा-चोपाई-शैली और भाषा-निवद्धप्रवन्ध' की प्रेरणा उन्होंने कहीं से ली। यद्यपि वह हरिकथा, और उसके कवियों की अनंतता का मुक्तकण्ठ से स्वीकार करते हैं। तुलसी के लिए रामकथा साधन है और रामभक्ति साध्य है। उनकी सवसे वड़ी समस्या है कि महान् आध्यात्मिक परम्परा के रहते हुए भी उनके युग का भारतीय समाज दीन और दरिद्र क्यों ?:—

अस प्रभु हृदय अछत अविकारी।
सकल जीव जग दीन दुःखारी।। वा० कां० ४।२५

अतः उनका सवसे बड़ा काव्यगत मूल्य यही है कि उनके युग का व्यक्ति अपने मन में असीमसत्ता का साक्षात्कार कर, सांस्कृतिक हीनता की स्थिति से ऊपर उठ सके, और अपने व्यक्तित्व की पुनर्रचना कर सके"। स्वयंभू के लिए भी रामकथा निर्मल और पुण्य पवित्र है।

काव्ययात्रा : तीर्थयात्रा

'चरिउ' की भाषा देशी अर्थात् साहित्यिक अपभ्रंश है। कवि इसे सामान्य-भाषा भी कहता है, वह ग्राम्यभाषा (गामिल्ल भासा सें) रहित है। (प०च०१.३)। तुलसी का मानस भी भाषा-निवद्ध है, भाषा से उनका अभिप्राय अवधी से है। स्वयंभू ने चरिउ को रड्डावद्ध काव्य कहा है, उनके पुत्र त्रिभुवन स्वयंभू उसे पद्धड़िया बँध कहते हैं। 'चरिउ' की शैली 'कड़वकशैली' है जिसमें तुकांत कई द्विपदियों (दो पंक्तियों) का गुच्छ रहता है, अन्त में घत्ता के रूप में दूसरा छन्द जो एक कड़वक को दूसरे कड़वक से अलग करता है। 'मानस' की 'दोहा-चौपाई-शैली' भी यही है। अन्तर केवल यह है कि उसमें चौपाई मुख्य छन्द है; और चौपाई का मूल आधार 'दुवई' (द्विपदी) है। अपने काव्यों के शिल्प के संवन्ध में भी दोनों ने 'रूपकों में वहुत कुछ कह दिया है। स्वयंभू के नदी के रूपक से स्पष्ट है कि उसमें काव्य-परम्परा का पूर्ण निर्वाह है। तुलसी, जहाँ 'मानस' के रूपक में अपने काव्य की पौराणिक परम्परा का उल्लेख करते हैं, वहीं काव्य-सरिता वाले रूपक काव्यगत शिल्प और पात्रों की विशेषताओं का उल्लेख करते

हैं। दोनों में एक महत्त्व की समानता यह है कि यदि तुलसी की काव्ययात्रा उनके लिए तीर्थयात्रा है तो स्वयंभू के 'चरिउ' में आनवाले आश्वास (सर्ग) किसी तीर्थ (समतूह) से कम नहीं।

चरिउ की कथा

'चरिउ' की कथा कुल ५ कांडों में है। पहले विद्याधरकांड में आवश्यक काव्य-परम्परा के निर्वाह (मंगलाचरण, आत्म-परिचय, आत्मलघता, सज्जन-दुर्जन-चित्रण) के वाद मानव, विद्याधर वानर और राक्षसवंशों की परम्परा दी गई है, अन्तिम दो वंश मानव और विद्याधरों के मेल से ही उत्पन्न हुए थे। मानव वंश अर्थात् इक्ष्वाकुकुल के आदिपुरुष तीर्थंकर ऋषभ थे। इसी वंश में राम हुए, और उनके समय में राक्षस वंश में रावण हुआ। वानरों से युद्ध ठन जाने के कारण राक्षसवंश की स्थिति दयनीय हो उठती है। रावण फिर से अपने कुल का उद्धार करता है। एक दिन वह भंडार में जाकर अपने कुल के आदिपुरुष का नवग्रह हार पहन लेता है जिसमें उसके दस मुँह दिखाई देते हैं, इससे उसका नाम दसमुख पड़ जाता है, कांड के अन्त में रावण उन्नति और ऐश्वर्य के चरम शिखर पर है। दूसरे अयोध्याकांड में विभीषण, दशरथ और जनक की हत्या का षड्यंत्र रचता है, क्योंकि उसे एक जैनमुनि यह वता देते हैं कि उन दोनों की संगत से रावण का नाश होगा। दशरथ जनक किसी तरह भागकर वच जाते हैं। दशरथ के ४ पुत्र हैं। कौशल्या से राम, कैकेयी से भरत, सुमित्रा से लक्ष्मण और सुप्रभा से शत्रुघ्न। एक वार म्लेच्छ और शवर जनक पर आक्रमण करते हैं। जनक के अनुरोध पर राम-लक्ष्मण शत्रुओं का सफाया कर देते हैं, और धनुष उठाने पर राम का सीता से विवाह होता है। बुढ़ापे के कारण दशरथ राम को गद्दी देना चाहते हैं, परन्तु कैकेयी के विरोध के कारण राम को वन मिलता है। भरत अनिच्छा से राजकाज सम्हालता है। दशरथ जैनदीक्षा ग्रहण कर लेते हैं। अपनी वनयात्रा के क्रम में राम दंडक वन पहुँचते हैं, जहाँ से रावण सीता का अपहरण कर लेता है। सीता नगर में प्रवेश नहीं करती। उसे लंका के वाहर नंदनवन में ठहरा दिया जाता है। तीसरे सुन्दरकांड में असली-नकली सुग्रीव की लड़ाई में असली सुग्रीव जीतता है। वह सीता की खोज में राम की मदद करता है। सीता का पता लगता है कि वह लंका में है। हनुमान दूत का कार्य करता है। युद्धकांड में विभीषण राम के पक्ष में मिलता है। लक्ष्मण के हाथों रावण की मृत्यु होती है। रावण का अन्तिम संस्कार कर और विभीषण को राज्य सौंप कर राम पुष्पक विमान से अयोध्या वापस आते हैं। अन्तिम पाँचवें उत्तरकांड में भरत, राज्य वापस कर जैमदीक्षा ग्रहण कर लेता है। राम का मन सीता से विरक्त हो उठता है। इसी समय प्रजा उनके चरित्र में सन्देह करती है। राम को वहाना मिल गया और वे लक्ष्मण के द्वारा उसे वियावान जंगल में छड़वा देते हैं, वहाँ से वज्रसंघ उसे अपने घर ले जाता है, सीता लव और कुश को जन्म देती है। दोनों का वड़े होने पर, राम से

युद्ध होता है। वाद में परिचय होने पर एक दूसरे के गले मिलते हैं। सीता, राम के अत्यन्त अनुरोध को अस्वीकार कर जैनदीक्षा लेकर तप करती है और १६वें स्वर्ग में स्थान पाती है। राम, अपने भाई लक्ष्मण की आकस्मिक मृत्यु से इतने दुःखी होते हैं कि छह महीने तक उनका शव अपने कंधों पर उठाए हुए घूमते रहते हैं, वाद में आत्मज्ञान लेने या जिनदीक्षा लेकर तपकर मोक्ष प्राप्त करते हैं।

मानस की कथा

मानस की रामकथा आदिरामायण के ही अनुसार है। परन्तु उत्तरकांड में तुलसी रामराज्य के वर्णन के वाद शेष घटनाओं का उल्लेख नहीं करते। उसमें ७ कांड हो है। वाल्मीकि की रामकथा प्रसिद्ध है अतः उसका विवरण न देते हुए यहाँ इतना वताना ही काफी होगा कि 'चरिउ' के ५ कांडों से मानस की ७ कांडों की कथा का किस प्रकार समहार होता है? 'चरिउ' का विद्याधर-काँड, मानस के बालकांड के समान है। दोनों की परम्परा यद्यपि भिन्न है। अयोध्या और सुन्दरकांड भी समान हैं, 'चरिउ' में आरण्य और किष्किधाकांड नहीं हैं, इनमें पहले की घटनाएँ अयोध्याकांड और दूसरे की सुन्दरकांड में आजाती हैं। उत्तरांकड, लगभग समान है।

पौराणिक मान्यता और दार्शनिकधारणा की भिन्नता के कारण चरिउ और मानस में निम्नलिखित प्रसंग भिन्न हैं।

चरिउ	—	मानस
(१) दशरथ की चार पत्नियाँ थीं।		(१) दशरथ की ३ पत्नियाँ थीं।
(२) जनक पर शवर म्लेच्छों द्वारा आक्रमण।		(२) पुत्रयज्ञ से पुत्रों का जन्म।
(३) नारद का सीता पर कोप, और भामंडल आख्यान। भामंडल (सीता का भाई) का अपहरण, सीता पर उसकी आसक्ति, धनुषयज्ञ द्वारा निपटारा।		(३) विश्वामित्र के साथ राम का यज्ञ की रक्षा के लिए प्रस्थान।
(४) दशरथ की दीक्षा		(४) अहल्या का उद्धार।
(५) कैकेयी का भरत के साथ राम को समझाने जाना।		(५) धनुष यज्ञ।
(६) सीरकुटुम्बिक से भेंट		(६) सुमंत्र और केवट प्रसंग।
(७) कूवर नरेश और वालिखिल्या। का आख्यान।		(७) तापस प्रकरण।
(८) सिंहोदर वज्रकर्ण प्रसंग।		(८) भरत निषाद मिलन।

(९) राम-सीता की जलक्रीड़ा ।
(१०) रुद्रभूति से भिडंत
(११) कपिल ब्राह्मण की कथा
(१२) यक्ष द्वारा रामनगरी की रचना
(१३) जीवंतनगर के राजा का प्रसंग
(१४) अरिदमन की शक्तियों का झेलना ।
(१५) वंशस्थ नगर में जैनमुनियों की वंदना ।
(१६) कुलभूषण मुनि प्रसंग ।
(१७) वंशस्थ वन में प्रवेश ।
(१८) अवलोकिनी विद्या की सहायता से सीता का अपहरण ।
(१९) नकली सुग्रीव प्रसंग वनाम । सहस्रगति ।
(२०) हनुमान का अपने ससुर राजा महेन्द्र से युद्ध ।
(२१) लंकासुन्दरी प्रसंग ।
(२२) रावण का शांतिनाथ जिन-मन्दिर में जाना ।
(२३) रावण की दिनचर्या ।
(२४) लवण-अंकुश युद्ध के वाद सीता द्वारा अग्निपरीक्षा का प्रस्ताव ।
(२५) पूर्वजन्म कथन, कथा का समाहार ।

(९) भरत भरद्वाज मिलन ।
(१०) भरत का नंदीग्राम में निवास ।
(११) जयंत प्रसंग ।
(१२) सुतीक्ष्ण और अगस्त्य मिलन ।
(१३) मारीच प्रसंग ।
(१४) शवरी पर कृपा ।
(१५) वालि उद्धार ।
(१६) लक्ष्मण को शक्तिलगना, सुषेण वैद्य और संजीवनी ।
(१७) रामराज्य ।
(१८) प्रश्नोत्तर ।

उपर्युक्त अवान्तर प्रसंगों की तुलना से स्पष्ट है मूल रामकथा से इनका उतना सम्बन्ध नहीं, जितना पौराणिक और अन्य दार्शनिक उद्देश्यों से । चरिउ, विद्याधर जाति और उससे उत्पन्न वानर-राक्षस जातियों में प्रचलित मूल्यों के संदर्भ में जिनभक्ति का महत्त्व प्रतिपादित करता है, जबकि मानस राम के पौराणिक और लौकिक चरित में सामंजस्य बताते हुए रामभक्ति की श्रेष्ठता निरूपित करता है । इसी प्रकार दोनों में घटनाएँ समान हैं और उनका स्वरूप और व्याख्या अलग-अलग है । यही बात पात्रों के विषय में कही जा सकती है । इन सबकी निष्पत्तियाँ भिन्न हैं ।

वनमार्ग

इस संदर्भ में राम के वनगमन का मार्ग भी विचारणीय है। 'चरिउ' में वह अयोध्या से सीधे गंभीर नदी (इसका भौगोलिक अस्तित्व संदिग्ध है, वैसे इन्दौर के पास गंभीर नदी है) पहुँचते हैं। उसे पार करते ही भरत उन्हें मनाने आते हैं। फिर तापस का धानुष्कवन, भीलवस्ती, चित्रकूट, दशपुरनगर, नलकूवरनगर, नर्बदा, विंध्याचल, ताप्ति, दंडकारण्य, क्रौंचनदी, वंशस्थलनगर का वर्णन है। इसमें गंगा, यमुना का उल्लेख नहीं है, अयोध्या से चित्रकूट आते समय उन्हें पार करना जरूरी है। लेकिन लक्ष्मण को शक्ति लगने पर जब हनुमान विशल्या को लाने के लिए लंका से अयोध्या की उड़ान भरता है तब उसका मार्ग यह है :—

समुद्र, मलयपर्वत, काबेरी, तुंगभद्रा, काबेरी, गोदावरी, महानदी, विंध्याचल, नर्मदा, उज्जैन, पारियात्र, मालव, यमुना, गंगा और अयोध्या। इसमें गंगा-यमुना आती है, परंतु यह आकाश मार्ग है।

मानस में राम का वनमार्ग इस प्रकार है :—शृंगबेरपुर, गंगा, प्रयाग, यमुना, चित्रकूट, वहाँ से दंडकवन, ऋष्यमूकपर्वत, पंपा सरोवर, माल्यवान और सुबेल पर्वत। भरत राम को मनाने के लिए, उनसे चित्रकूट में मिलते हैं। इसी प्रकार 'मानस' में रावण का वध राम करते हैं, चरिउ में लक्ष्मण। मानस की सूर्पणा चरिउ में चंद्रनखा है; मानस में सीता का अपहरण स्वर्णमृग के छल से होता है, चरिउ में अवलोकिनी विद्या और सिंहनाद के द्वारा। 'मानस' में लक्ष्मण की शक्ति संजीवनी से दूर होती है। 'चरिउ' में विशल्या के जल से।

समान कथा

दोनों काव्यों की समानताओं और विभिन्नताओं में, रामकथा का निर्विवाद अंश इस प्रकार है :—

राम लोक विख्यात पुरुष है ? उनके पिता दशरथ और माँ कौशल्या हैं। वे जनक की सहायता करने जाते हैं, धनुषयज्ञ में सीता से उनका विवाह होता है। कैकेयी के विरोध पर राम को वनवास के लिए जाना पड़ता हैं, यह अवधि लम्बी है। भरत त्यागी और उदार हैं। सोता के अपहरण का मूल कारण सूर्पणखा है। राम की अनुपस्थिति में सीता का अपहरण होता है। लक्ष्मण को शक्ति लगती है, जो बाद में हट जाती है। रावण के वध पर विभीषण उसका उत्तराधिकारी बनता है। सीता की अग्नि-परीक्षा होती है, परन्तु उसका क्रम अनिश्चित है। अंत में सीता का राम से मिलन नहीं होता, वह धरती में समा जाती है।

'चरिउ' की तुलना में मानस के चरित्रों में दुहरापन है। अर्थात् एक ओर वे राम के आदर्श भक्त हैं, और दूसरी ओर उनका उनसे लौकिक संबन्ध भी है। फिर भी 'चरिउ' और 'मानस' के राम में मूलभूत समानता यह है एक के राम में वैराग्य और मोह के बीच अन्तर्द्वन्द है, जब कि दूसरे में व्यक्तिगत और सामाजिक कर्तव्य के बीच। 'चरिउ' के राम जिनभक्त हैं, मानस के राम शिवभक्त।

'चरिउ' के राम जिनमुनियों की वंदनाभक्ति करते हैं, जब कि मानस के राम वैदिक ऋषियों की। 'चरिउ' के 'पात्र' अंत में जिन-दीक्षा ग्रहण करते हैं, जब कि मानस के पात्र राम के प्रति समर्पित हो रहते हैं। स्वयंभू के राम प्रकृत पुरुष होकर भी तप कर मोक्ष प्राप्त करते हैं। तुलसी के राम अलौकिक होते हुए भी प्राकृतजन की तरह आचरण करते हैं। मानस का कवि सीता के अपमान-क्षणों 'विष' खुद पी लेता है, चरिउ का कवि अपनी सीता को वह 'तेज देता है जिससे वह राम को फटकारती हुई कहती है : "हनूमान, तुम पत्थरहृदय राम का नाम न लो। उन्होंने मुझे जो पीड़ा पहुँचाई है, उसे हजारों वर्षों के मेघ भी शांत नहीं कर सकते। आदमी चाहे जो हो, परन्तु स्त्रियाँ मृत्यु तक उसका साथ नहीं छोड़तीं। पवित्र और कुलीन नर्वदा नदी रेत लकड़ी और पानी बहाती हुई समुद्र के पास पहुँचती है, पर उस अभागिन को क्या मिलता है ? खारा पानी ?"

दोनों कवियों का उद्देश्य है अपनी स्वीकृत आस्था की अनुभूति कराना; स्वयंभू की आस्था है कि आत्मा अनेक और स्वतंत्र हैं, वह स्वयं कर्त्ता और भोक्ता हैं। रागचेतना से वह जड़ से बंधी हुई है, उससे छूटना ही, मुक्ति है। इसके लिए विवेक जरूरी है, विवेक के लिए वीतराग दृष्टि अर्थात् जीवन के सुख-दुःख के प्रति तटस्थदृष्टि आवश्यक है। जिनभक्ति इसमें सहायक है। तुलसी की अस्था है कि राम व्यक्त-अव्यक्त विश्व में सर्वत्र समान रूप से व्यापक हैं, और प्रेम से ही उनका साक्षात्कार संभव है। भक्तिशून्य ज्ञान व्यर्थ है। उनकी भक्ति का धेय भक्ति स्वयं हैं, क्योंकि सगुणभक्त मोक्ष स्वीकार नहीं करते। इस प्रकार, उनका चरमतम ध्येय ईश्वर के व्यक्त स्वरूप 'दृश्य जगत्' में रमन करना है ? फिर भी, व्यक्तिगत स्तर पर तुलसी भक्ति के लिए विषयों से विरति जरूरी मानते हैं, जब कि स्वयंभू विरक्ति के लिए भक्ति।"

काव्यसौंदर्य :

दोनों कवियों के लिए काव्य-सौंदर्य की अपनी-अपनी धारणा है। एक आत्माभिव्यक्ति में सौंदर्य मानता है, दूसरा सगुण-साकार की लीलाओं में। उनके काव्यों में लोक और शास्त्रगत काव्य-परंपराओं का निर्वाह है; अप्रस्तुत विधान में यह बात विशेष रूप से द्रष्टव्य है। मानस में 'चरिउ' की अपेक्षा प्रकृति-चित्रण कम है, दोनों चरितकाव्य हैं और अपनी व्यापक अनुभूति और उदात्त कल्पना में महाकाव्यों की श्रेणि में आते हैं ? जहाँ तक युगीन यथार्थ का संबंध है, दोनों में वह अनुपस्थित है। 'चरिउ' में स्वदेशी सम्मतवादी समाज के आदर्शों की छाप है। 'मानस' में यह छाप अप्रत्यक्ष रूप से है। स्वयंभू के अनुसार आदर्शराजा वह है—जो कठोर न हो, न्याय से प्रजा का पालन करे और देवताओं, ब्राह्मणों और श्रमणों को पीड़ा न दें। इसका अर्थ है कि समकालीन राजसत्ता इन्हें भी पीड़ा देने से नही चूकती थी। सामान्य जनता की तो बात ही छोड़िए। स्वयंभू ने चीजों की मिलावट का उल्लेख किया है।

उनके समय में लड़की पराया धन थी और मां-वाप १३-१४ वर्ष का होते ही उसके विवाह के लिए व्याकुल हो उठते थे। 'मानस' का कवि समाज के नैतिक पतन से वहुत दुःखी है। उसके अनुसार, निशाचर वे हैं जो परपीड़क और समाज-विरोधी कामों में लगे हुए हैं। वह यह देखकर क्षुब्ध हैं कि अभेदवादी तपस्वी लाखों की संपत्ति के स्वामी वने बैठे हैं और गृहस्थ दरिद्र है। ऐसा नहीं लगता कि इस्लामी संस्कृति के विरुद्ध कोई सांस्कृतिक क्रान्ति गठित करना 'मानस' का उद्देश्य है। पिछले सवा हजार वर्षों में भारत का समाज स्थितिशील रहा है और एक स्थितिशील समाज की जड़ता तोड़ने के लिए कवि उसपर मानसिक आघात ही कर सकता है। ताकि उसमें व्यापक गतिशील मानवता की संवेदना का संचार हो सके। मैं समझता हूँ कि दोनों कवि अपने युगस्वीकृत-आस्था और परंपरा के संदर्भ में अपने पाठकों को व्यापक अनुभूति के मुक्त आकाश में उड़ने देते हैं।

●

जैन नाटककार हस्तिमल्ल का समय

डॉ० कन्छेदीलाल जैन

संस्कृत के अन्य रूपककारों की भाँति हस्तिमल्ल का समय तथा अन्य जीवनवृत्त उपलब्ध नहीं है इसलिए इसका निर्णय उनके उपलब्ध साहित्य तथा अन्य सामग्री के आधार पर करना है। इस सामग्री को सामान्यतया दो वर्गों में विभाजित कर सकते हैं :—

(१) अन्त:साक्ष्य—अर्थात् हस्तिमल्ल द्वारा रचित ग्रन्थों की पुष्पिकाएँ एवं प्रशस्तियाँ।

(२) वाह्य साक्ष्य—अर्थात् परवर्ती साहित्यकारों द्वारा हस्तिमल्ल के उल्लेख तथा अन्य साक्ष्य।

हस्तिमल्ल के समय को अधिकतम निचली सीमा ९वीं शताब्दी में ले जानेवाले श्रीरामकृष्णमाचार्यर हैं।[1] इस सम्वन्ध में उन्होंने कोई हेतु नहीं दिया है। इस सीमा का आधार यह हो सकता है कि हस्तिमल्ल ने अपने नाटक का स्रोत जिनसेन के आदिपुराण से ग्रहण किया है। जिनसेन राष्टकूट राजा अमोघवर्ष के संरक्षण में थे। अमोघवर्ष का समय ८१५-८७८ है।[2] जिनसेन के समय से यह बात सिद्ध होती है कि हस्तिमल्ल का समय इससे पूर्व नहीं जा सकता है।

हस्तिमल्ल के समय की उपरली सीमा १४ वीं शताब्दी है। इस सीमा का आधार यह है कि अय्यपार्य ने अपना जिनेन्द्रकल्याणाम्युदय शक्-सम्वत् १२४१ (वि० सं० १३७६) में पूर्ण किया था। उसमें हस्तिमल्ल का उल्लेख है।[3] इसी आधार पर स्व० मुख्तार सा० ने हस्तिमल्ल को चौदहवीं शताब्दी का विद्वान् माना है।[4] स्व० नाथूराम प्रेमी का तर्क यह है कि मुख्तार

---

1. Hastimalla probably lived in the 9th century A.D. (History of classical Sanskrit literature, Page 641-668).
२. दक्षिण भारत में जैनधर्म, पृष्ठ ९०
३. वीराचार्यसुपूज्यपादजिनसेनाचार्यसंभाषितो
   य: पूर्व: गुणभद्रसूरिवसुनन्दीन्द्रादि नन्यूर्जित: ।
   यश्चाशाधरहस्तिमल्लकथितो यश्चैकसन्धिस्तत:
   तेभ्य: स्वाहृत्यसारमध्यरचित: स्याज्जैनपूजाक्रम: ॥
   ....अय्ययार्य्यविदुषा निर्निमिताक्तवरप्रसादत:
   शाकाब्दे विधुवार्धिनेत्रहिमगो (१२४१) सिद्धार्थसम्वत्सरे ।
   —जिनेन्द्रकल्याणाभ्युदय की प्रशस्ति, जैन ग्रन्थ-प्रशस्तिसंग्रह, भाग १ से।
४. जैन साहित्य के इतिहास पर विशद प्रकाश, पृष्ठ १५९.

सा० ने ब्रह्मसूरि को १५ वीं सदी का विद्वान् माना है। ब्रह्मसूरि हस्तिमल्ल के पौत्र के पौत्र थे। पौत्र के पौत्र होने के कारण ब्रह्मसूरि, हस्तिमल्ल से १०० वर्ष वाद हुए होंगे इसलिए हस्तिमल्ल १४ वीं शताब्दी में हुए हैं।[1] कर्नाटक-कविचरित्र के कर्ता आर० नरसिंहाचार्य ने हस्तिमल्ल का समय १२९० निश्चित किया है। इसी मत को विंटरनिट्ज ने अपने इतिहास में उद्धृत किया है।[2]

अन्य विद्वानों ने भी १४वीं सदी को प्रामाणिक मानकर उल्लेख किया है।[3] डा० ज्योतिप्रसाद ने हस्तिमल्ल का समय १२५० स्वीकार किया है।[4]

समय की इस पूर्व सीमा नवीं सदी और उत्तरी सीमा १४वीं सदी को सन्निकट लाने के लिए विचार करने पर मैं इस निष्कर्ष पर पहुँचा हूँ कि हस्तिमल्ल का समय १२वीं सदी के उत्तरार्ध और १३वीं सदी के प्रारम्भ में लाया जा सकता है। उसके साक्ष्य निम्न प्रकार हैं :—

१. **प्रभेन्दु मुनि का साक्ष्य** : हस्तिमल्ल द्वारा रचित अंजना-पवनंजय नाटक की एक हस्तलिखित प्रति में नाटक की समाप्ति के पश्चात् प्रभेन्दुमुनि को नमस्कार किया गया है।[5] इसी प्रकार सुभद्रानाटिका की दो पाण्डुलिपियों की प्रशस्ति में प्रभेन्दु मुनि का उल्लेख वर्तमान काल के लट् लकार में है।[6] इस उल्लेख से यह प्रमाणित होता है कि उस समय प्रभेन्दु मुनि विद्यमान थे। प्रभेन्दु मुनि के प्रति प्रशंसात्मक विशेषण यह अभिव्यञ्जना कराते हैं कि उस समय उनकी विशेष ख्याति थी, ख्याति का कारण उस समय का उनका धर्म के प्रति महती सेवा और उनका प्रभाव था। मुनि प्रभेन्दु का एक विशेषण 'मार-प्रमोदापह' है जिससे प्रतीत होता है कि वे आजन्म ब्रह्मचारी थे। संयमी व्यक्ति की आयु भी अधिक होती है। सौ वर्ष की आयु प्राप्त करना योगी के लिए कठिन नहीं है। प्रभाचन्द्र गुरु का नाम इतिहास में होयएल नरेश विष्णुवर्धन के समय में मिलता है। ये मेघचन्द्र त्रैविधदेव के शिष्य थे, विष्णुवर्धन राजा की पत्नी शान्तला जैनधर्म की वड़ी भक्त थी।[7] शान्तला के पिता पेरग्गडेमारसिंग्य्य कट्टर शैव थे और माता मचिकब्बे परम जैन थीं। रानी ने श्रवणवेलगोला में

---

१. जैन साहित्य और इतिहास, पृष्ठ २६५.

२. Hastimalla Pupil of Govind Bhatta wrote about 1290 A.D. in South India Several Dramas. —A History of Indian literature, Vol. II, Page. 546.

३. जैनग्रन्थ और ग्रन्थकार, पृष्ठ ३६.

४. The Jain Sources of the History of Ancient India, Page 229.

५. समाप्तं चेदं अञ्जनापवनंञ्जयनाटकम्। कृतिरियं हस्तिमल्लस्य, श्रीमत्प्रभेन्दुमुनये नमः (अंजनापवनञ्जय, पृष्ठ ११९),

६. वाभाति प्रवलप्रभेन्द्रमुनियः श्रीजैनयोगी भुवि (सुभद्रा, पृष्ठ ९१).

७. अनेकान्त पत्रिका फरवरी १९६५ में होयसल नरेश विष्णुवर्धन और जैनधर्म विषय पर के० भुजवली शास्त्री का लेख।

शान्ति जिनेन्द्र की मूर्ति भी स्थापित कराई थी। सन् ११३१ में शान्तला ने बेंगलूर से ३० मील दूर शिवगंगे में जो समाधिमरण धारण किया था उस समय प्रभाचन्द उपस्थित थे।[1] यह सम्भव है कि उस समय प्रभाचन्द की आयु बहुत अधिक न हो, और उनके गुरु त्रैविधदेव की आयु अधिक हो।

दूसरा उल्लेख मिलता है कि कुलशेखर अलुपेन्दु देव प्रथम (११७६ से १२०० ई०) के समय तुलु देश में जैनधर्म को राजकीय सहायता प्राप्त थी, उस समय प्रभाचन्द आदि जैन गुरुओं का सम्मान किया गया था।[2]

यही प्रसिद्ध प्रभाचन्द गुरु ही प्रभेन्दु मुनि थे क्योंकि कई स्थानों पर मुनि प्रभाचन्द के नाम से इतना उल्लेख आया है। अब प्रश्न यह है कि इनका नाम प्रभाचन्द है और हस्तिमल्ल ने प्रभेन्दु नाम से उल्लेख किया है। उसका समाधान यह है कि हस्तिमल्ल ने चन्द का पर्यायवाची इन्दु शब्द उनके साथ जोड़ दिया है। हस्तिमल्ल के नाटकों के अनुशीलन से पता चलता है कि सोमवंशी को चन्द्रवंशी आदि पर्यायवाची नाम मिलते हैं। मुनिदीक्षा लेते समय भी नाम के एक देश में परिवर्तन कर सौन्दर्य लाया जाता है। यह प्रथा आज तक चली आ रही है। कविगण नामों में भी पर्यायवाची शब्द का प्रयोग कर देते हैं। इसके अनेक दृष्टान्त हैं।[3] यह बात निश्चित है कि हस्तिमल्ल के नाटक प्रणयन के समय ११९० के आसपास वे वृद्ध हो गए होंगे, इसीलिए हस्तिमल्ल ने उनके लिए योगीराट् शब्द का व्यवहार किया है। प्रभेन्दु मुनि के समकालीन होने से हस्तिमल्ल के नाटकों का रचना-काल ईसा की १२वीं सदी का अन्तिम भाग होना चाहिए। यह बात सम्भव है कि उस समय हस्तिमल्ल की अवस्था कम हो, शृंगार रस के नाटकों का प्रणयन युवावस्था का द्योतक है। इस प्रकार इनके नाटकों की रचना का काल ११८५ से १२०० के बीच होना चाहिए। उस समय हस्तिमल्ल की आयु २५ से ३५ वर्ष के बीच माने तो उनका जन्म ११६० के आसपास होना चाहिए।

२. ऐतिहासिक राजा भीम का आधार :

विक्रान्तकौरव नाटक में स्वयंवर में पहुँचने वाले अनेक देशों के राजाओं में भीषण चेष्टा वाले भीम का उल्लेख भी है।[4] उसी नाटक के युद्ध प्रसंग में भी सौराष्ट्र के राजा भीम का उल्लेख है जो हाथी पर चढ़कर युद्ध करता था।[5] गुजरात के इतिहास में अजयपाल के अनुज भीम (द्वितीय) का वर्णन मिलता है जो सन् ११७९ में गद्दी पर आसीन हुआ था। वह भीम भी स्वभावतः भीषण

---

[1] वही।

[2] भारतीय इतिहास एक दृष्टि, पृष्ठ ३३०.

[3] जैन साहित्य और इतिहास, पृष्ठ ५३७.

[4] निसर्गभीषणचेष्टितः सौराष्ट्रो भीमः ससंरम्भमवोचत्
(विक्रान्तकौरव (चौखम्बा) १२९)

[5] वही, पृष्ठ १६०.

चेष्टा वाला था।[1] विक्रान्तकौरव के अनुसार भीम सोमेश्वर जयकुमार के विपक्ष में युद्ध करता था। ऐतिहासिक भीम ने भी सांभर नरेश सोमेश्वर के साथ युद्ध किया था। मेरुतुगांचार्य ने प्रवन्धचिन्तामणि में भीमराजा का विशेष विवरण दिया है। उक्त विवरण से अनुमान किया जा सकता है कि हस्तिमल्ल ने विक्रान्तकौरव में तत्कालीन राजा भीम का उल्लेख किया है। इस उल्लेख से हस्तिमल्ल को १२वीं सदी के उत्तरार्ध में मानने की पुष्टि होती है।

३. नरसिंहाचार्य के कथन का आधार :

कर्नाटककविचरित्र के कर्ता आर० नरसिंहाचार्य ने यद्यपि हस्तिमल्ल का समय १२९० माना है किन्तु उन्होंने पार्श्वपंडित का समय एक स्थान पर १२०५, दूसरे स्थान पर १२२२ माना है। पार्श्वपण्डित हस्तिमल्ल का एक मात्र पुत्र था, यह हस्तिमल्ल की प्रौढ़ अवस्था में हुआ होगा। इस आधार पर हस्तिमल्ल का समय उनके पुत्र पार्शपण्डित के समय के पूर्व १२वीं सदी का उत्तरार्ध होना चाहिए।

४. भारत के प्रदेशों की स्थिति का साक्ष्य :

विक्रान्तकौरव में गुज्जरात्र, केरल, पाण्डय, चोल, काश्मीर और दशार्ण देशों का उल्लेख आया है। कवि ने स्वयम्वर की भीड़भाड़ तथा महिमा वताने के लिए अनेक देशों के राजाओं के पहुँचने का उल्लेख किया है। नाटक लिखते समय वर्तमान के समय के देशों का उल्लेख स्वाभाविक है। १२वीं सदी में उपर्युक्त सभी राज्य अस्तित्व में थे। १४वीं सदी का समय मानते हैं तो उस समय उनमें से कई राज्यों का अस्तित्व मिट चुका था। केरल और पाण्ड्य १३वीं सदी में, चोल १२वी सदी में अपना अस्तित्व खो चुके थे। काश्मीर में भी १४वीं सदी में मुसलिम राज्य हो चुका था। इसके अतिरिक्त यदि विक्रान्तकौरव नाटक की संस्कृति को देखें तो वह भी १२वीं सदी के अन्त और १३वीं सदी के आरम्भ के अनुरूप है। वाराणसी की विलासिता तथा संस्कृति का वर्णन गुजरात के डाढ़ीवाले सैनिकों का वर्णन उक्त मान्यता के विपरीत नहीं है।

५. आशाधर के समकालीन होने का अनुमान :

अय्यपार्य नामक विद्वान् ने जो प्रतिष्ठापाठ शक्-सम्वत् १२४१ सन् १३२० में लिखा था। उन्होंने उसकी आरम्भिक प्रशस्ति में आशाधर और हस्तिमल्ल के नामों का उल्लेख किया है। उस प्रशस्ति में यद्यपि आशाधर का उल्लेख पहिले और हस्तिमल्ल का उल्लेख वाद में है। इस उल्लेख से आशाधर को हस्तिमल्ल से पूर्ववर्ती ही नहीं समकालीन भी समझ सकते हैं। क्योंकि दोनों विद्वानों का उल्लेख एक ही वाक्य में है।[2] अब प्रश्न यह है कि यदि दोनों

---

[1] गुजरात का इतिहास प्रथम भाग उत्तरार्ध, पृष्ठ २२७, २४२.

[2] 'यश्चाशाधरहस्तिमल्ल कथितो'
आरम्भिक प्रशस्ति जिनेन्द्रकल्याणाभ्युदय, ले०—अय्यपार्य.

समकालीन विद्वान् थे तो आशाधर का नाम पहिले क्यों आया ? इसके दो समाधान हैं। एक तो दोनों में से एक का नाम पहिले लिखना ही पड़ता, क्योंकि दोनों का एक साथ उल्लेख सम्भव नहीं है। दूसरी बात यह है कि द्वन्द्व समास में स्वर से आरम्भ होनेवाला पद पहले रखा जाता है तथा वह पद भी पहले रखा जाता है जिसमें कम मात्रायें (स्वर) हों।[1] एक बात यह भी हो सकती है कि पं० आशाधर ने अनगारधर्मामृत और सागारधर्मामृत जैसे चरणानुयोग के महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ लिखे थे, जिसके कारण वे धार्मिक आचार्य की दृष्टि से भी मान्य थे। इसलिए भी उनका नाम समकालीन होने पर भी पहले रखा गया होगा।[2]

इस दृष्टि से हस्तिमल्ल पं० आशाधर के समकालीन हैं। पं० आशाधर ने प्रशस्ति में धारा नरेश विन्ध्यवर्मा का उल्लेख किया है।[3] विन्ध्यवर्मा का समय वि० सं० १२१७ से १२३७ (सन् ११६१ से ११८१) माना गया है। विद्वानों का अनुमान है पं० आशाधर मांडलगढ़ (अजमेर) छोड़कर विन्ध्यवर्मा के समय में धारानगरी में आए थे। यदि पं० आशाधर का जन्म समय १२ वीं सदी का उत्तरार्ध माना जाय तो हस्तिमल्ल का समय ठीक बैठता है। पं० आशाधर का अन्तिम ग्रन्थ अनगार धर्मामृत है जो सम्वत् १३०० (सन् १२४४) में समाप्त हुआ था।[4]

६. जिनेन्द्रकल्याणाभ्युदय की प्रशस्ति का आधार :

अय्यपार्य ने जिनेन्द्रकल्याणाभ्युदय की अन्त्य प्रशस्ति में अपनी परम्परा दी है। इसे पिता-पुत्र की वंशपरम्परा न मानकर गुरु-शिष्यपरम्परा मानना अधिक

---

१. (क) अल्पाच् तरम् २-२-३४ सिद्धान्त कौमुदी तथा १-३-१०० जैनेन्द्रव्याकरण,
   (ख) अजाद्यदन्तम् २-२-३३ सिद्धान्त कौमुदी।

२. 'अभ्यर्हितं च' वार्तिक सिद्धान्तकौमुदी तथा 'यच्चार्चितं द्वयोः' कातंत्र व्या० २-५-१३, पृष्ठ १०८.

३. (अ) आशाधर त्वं मयि विद्धि सिद्धं निसर्गसोदर्यमजर्यमार्य-
सरस्वतीपुत्रतया यदेतदर्थं परं वाच्यमयं प्रपञ्चः
इत्युपश्लोकितो विद्वद् विल्हेणकवीशिना
श्रीविन्ध्यभूपतिमहासान्धिविग्रहिकेण यः।
(सागरधर्मामृत भूमिका, पृष्ठ ७)

(आ) म्लेच्छेशेन सपादलक्षविषये व्याप्ते सुवृत्तक्षति-
त्रासाद् विन्ध्यनरेन्द्रदोः परिमलस्फूर्जत्त्रिवर्गौजसि
प्राप्तो मालवमण्डले बहुपरीवारः पुरीमावसन्
यो धारामपठ्ज्जिनप्रमिति वाक्शास्त्रे महावीरतः
(अनगारधर्मामृत, अन्त्यप्रशस्ति, पृष्ठ ६८७)

४. नलकच्छपुरे श्रीमन्नेमिचैत्यालये ऽसिधत्
विक्रमाब्दशतेष्वैषा त्रयोदशसु कार्तिके।
(वही, पृष्ठ ६९१)

उपयुक्त है। अय्ययपार्य ने यह ग्रन्थ सन् १३२० में पूर्ण किया था। उसमें अय्यपार्य ने विद्वान् विशेषण भी लगाया है। उस समय उनका आयु प्रौढ़ विद्वान् होने की दृष्टि से लगभग ३५ वर्ष माने तो उनका जन्म १२८५ के आस-पास होना चाहिए। अय्यपार्य हस्तिमल्ल की शिष्य-परम्परा में पांचवीं पीढी में हैं। एक-एक पीढ़ी में २०-२० या २५-२५ वर्ष का समय माने तव भी हस्तिमल्ल का समय १२वीं सदी का उत्तरार्ध और १३वीं सदी के मध्य तक जा सकता है। प्रशस्ति के अनुसार हस्तिमल्ल के कुल (विद्याकुल) में गुणवीर सूरि, गुणवीर सूरि के शिष्य पुष्पसेन, पुष्पसेन के शिष्य श्रीकरुणाकर थे, यही करुणाकर अय्यपार्य के पिता थे।[1]

७. ब्रह्मसूरि के प्रतिष्ठासारोद्धार का साक्ष्य

हस्तिमल्ल के वंशज ब्रह्मसूरि का समय १५ वीं सदी असंदिग्ध प्रमाणों पर आधारित नहीं है जैसा कि अय्यपार्य का समय १४ वीं सदी विल्कुल प्रमाणित है। मेरी समझ में ब्रह्मसूरि का समय भी १४ वीं सदी है। हस्तिमल्ल से ब्रह्मसूरि को विद्वान् चौथी पीढ़ी में मानते हैं, परन्तु ब्रह्मसूरी हस्तिमल्ल की पांचवीं पीढ़ी में हुए हैं। विद्वानों की पीढ़ी में गृहस्थों की भाँति २५, २५ वर्ष का अन्तर न मानकर अधिक अन्तर भी माना जा सकता है। दूसरी वात यह भी है कि हस्तिमल्ल का एक ही पुत्र था। संभव है वह उन्हें ४० वर्ष की आयु में प्राप्त हुआ हो। हस्तिमल्ल के पिता के प्रारंभ में सन्तानें नहीं थीं, वाद में स्वर्णयक्षी के प्रसाद से प्राप्त हुई थीं। हस्तिमल्ल का एक मात्र पुत्र पार्श्वपंडित था। हस्तिमल्ल के पौत्र चन्दय का एक ही पुत्र विजय था और उसका पुत्र इन्दुविजय भी अकेला था। ब्रह्मसूरि इन्दुविजय के पुत्र थे। इस प्रकार एक-एक सन्तानवाली पीढ़ी में ३५, ३५ वर्ष का अन्तर माने तो ब्रह्मसूरि से पाँचवीं पीढ़ी

---

१. जीयादशेषकविराजचक्रवर्ती श्रीहस्तिमल्ल इति विश्रुतपुण्यमूर्तिः
तस्यान्वये वरगुणो गुणवीरसूरिः साक्षात् तपोबलविनिर्जितशम्वरारिः
आसीत् तत्प्रियशिष्यकामक्रोधादिदोषरिपुविजयी
श्रीपुष्पसेननामा कोविदैकगुरुः

तदीयशिष्योऽजनि दाक्षिणात्यः श्रीमान् द्विजन्मा भिषजां वरिष्ठः
जिनेन्द्रपादाम्बुरुहैकभक्तः सागारधर्मः करुणाकराख्यः
तस्यैव पत्नी''यदर्कमाम्बा तयोरासीत् सूनुस्सदमलगुणाढ्यः
स्यादय्यपार्य विदुषा विनिर्मिता कृतवरप्रसादतः
शाकाब्दे विधुवार्धिनेत्रहिमगो (१२४१ शक)
सिद्धार्थसंवत्सरे माघे मासि……इत्यादि, जैनग्रन्थ-प्रशस्ति-संग्रह, प्रथम भाग, पृष्ठ ११२-११५.

पूर्व में होनेवाले हस्तिमल्ल[1] का समय ई० की १२वीं सदी के अन्त तक जा सकता है। दूसरी वात यह है कि ब्रह्मसूरि का समय हस्तिमल्ल के समय के आधार पर १५वीं सदी और हस्तिमल्ल का समय ब्रह्मसूरि के समय के आधार पर १४वीं सदी मानना अन्योन्याश्रय दोष युक्त है। अतः ब्रह्मसूरि के समय को १५वीं सदी मानना भी सन्दिग्ध है।

८. **सत्यवाक्य नाम का साम्य**—प्रभाचन्द का अस्तित्व ईसा की पूरी १२ वीं शताब्दीं भर मिलता है। प्रभाचन्द्र के शिष्य वीर कोंगाल्देव राजा ने एक सत्यवाक्य जिनालय का निर्माण कराया था। पुत्रों का नामकरण करने में अनुकरण की प्रवृत्ति पाई जाती है। गोविन्द भट्ट ने संभवतः इसी मंदिर के नाम के आधार पर अपने द्वितीय पुत्र का नाम सत्यवाक्य रखा था। सत्यवाक्य अपने छह भाइयों में द्वितोय और हस्तिमल्ल पाँचवे थे। यह कल्पना हस्तिमल्ल में १२ वीं सदी में सिद्ध करती है।

९. **नाट्यभवन का साक्ष्य**—सन् ११९५ में श्रवणवेलगोला के पार्श्वनाथ मंदिर में राजा वल्लाल (११७३-१२२०) के जैनमन्त्री नागदेव ने एक नाट्यभवन वनवाया था। पार्श्वनाथ जैन मन्दिर में नाट्यभवन वनवाने का औचित्य तभी है जवकि उसमें किसी जैन नाटक का अभिनय कराना अभीष्ट हो। उस समय तक दि० जैन नाटकों के प्रणयन का उल्लेख नहीं मिलता है। हस्तिमल्ल ही दक्षिण के ऐसे सशक्त नाटककार हुए हैं जिनके नाटकों के अभिनय के लिए उक्त नाट्यभवन वनवाया गया हो। हस्तिमल्ल के अंजनापवनंजय और मैथिलीकल्याण नाटक को पुष्पिकाओं में अभिनीत होने के संकेत भी हैं।

---

[1] तद्धस्तिमल्लतनुजो भुवि सुप्रसिद्धः
सद्धर्मपालकमहोज्वलकीर्तिनाथः
तद्धर्मवर्धयितुमप्यखिलागमज्ञः
श्रीपार्श्वपण्डितबुधो ऽविशदन्यराजकम्
तत्सूनवश्चन्दपचन्द्रनाथ वैजय्यजीयाश्च क्रमाद् वभूवु;
सद्वर्तनानुचरितोज्वलचन्दपार्यसूनुः
सुशास्त्रविदभूद् विजयो द्विजोत्तमः
तत्संभवः सकलशास्त्रकलाधिनाथो
नाम्नेन्द्रविजयो जिनयायजूकः
शास्त्राम्भोजाम्भोजातभास्वज्
जिनपदनखसच्चन्द्रिकाचकोरं
विजयेन्दुः सुषुवे हि तत्प्रणयिनी
श्रीनामधेया च यम्
सद्धर्माब्धिसुपूर्णचन्द्रममलं सम्यक्त्वरत्नाकरम्
तत्पुत्रं खलु ब्रह्मसूरिणमिति प्रख्यातभाग्योदयम्।
(प्रतिष्ठासारोद्धार की हस्तलिखित प्रति में अन्त्य प्रशस्ति, पृष्ट ११२)

१०. कृतियों पर ऐतिहासिक स्वयंवर का प्रभाव:

हस्तिमल्ल ने स्वयंवर प्रथा की वहुत प्रशंसा की है और अपने दो नाटकों में स्वयंवर की घटनाओं का निवेश किया है। विक्रान्तकौरव की कथा तो स्वयंवर से सम्बन्धित थी किन्तु अंजनापवनंजय नाटक में भी स्वयंवर के अभिनय की कल्पना और अंजना के स्वयंवर का उल्लेख मूल कथा के अनुसार नहीं है। स्वयंवर की विशेष घटना के कारण हस्तिमल्ल का ध्यान स्वयंवर से सम्बन्धित नाटकों के लिखने की ओर गया होना चाहिए। भारतीय इतिहास में जयचन्द की पुत्री संयोगिता के स्वयंवर की घटना वड़ी महत्त्वपूर्ण थी। उस समय की यह घटना देश भर में चर्चा का विषय भी रही होगी। स्वयंवर की रीति का अवलम्वन करने के कारण यह महत्त्वपूर्ण घटना थी, दूसरा कारण यह था कि उसके कारण जयचन्द और पृथ्वीराज में युद्ध हुआ था। उन दोनों के परस्पर के वैमनस्य के कारण शहाबुद्दीन गौरी को भारत पर आक्रमण करने का अवसर मिला था। हस्तिमल्ल ने स्वयंवर और उसके वाद के युद्ध का उल्लेख अपने नाटक में किया है। कवि के मस्तिष्क पर तत्कालीन परिस्थिति और समाज की घटनाओं का प्रभाव होता है और उन्हें वह किसी न किसी रूप में अपने साहित्य में भी व्यक्त कर देता है।

उस स्वयंवर का प्रभाव नाटककार के मस्तिष्क में रहा होगा। स्वयंवर के बाद युद्ध हुआ था उस यथार्थता को ध्यान में रखते हुए अंजना-पवनंजय नाटक में पवनंजय की प्रशंसा इसलिए की गई है कि स्वयंवर के दिन किसी ने प्रतिकूलता नहीं अपनाई।[1]

राजा जयचन्द की पुत्री संयोगिता के स्वयंवर की घटना सन् ११९० से पूर्व की है। उसी समय यह घटना देश में चर्चा का विषय वनी होगी। जयचन्द सन् ११७० में कन्नौज की गद्दी पर बैठा था।[2] इससे प्रतीत होता है कि हस्तिमल्ल ने विक्रान्तकौरव नाटक ११९० के आसपास लिखा था।

उपर्युक्त प्रमाणों के आधार पर हस्तिमल्ल का समय १२वीं शताब्दी का उत्तरार्ध मानना चाहिए। उनके स्वस्थ होने के संकेतों को ध्यान में रखते हुए यह कहा जा सकता है कि वे १३वीं शताब्दी के मध्य तक रहे होंगे।

◆

---

[1] अंजनापवनंजय, पृष्ठ २१.

[2] भारत का प्राचीन इतिहास (१२०० ई० तक)—सत्यकेतु विद्यालंकार, पृष्ठ ६३१.

तीर्थंकर महावीर का प्रतिमा निरूपण

मारुति नन्दन प्रसाद तिवारी

ईश्वर की सत्ता में अविश्वास करनेवाले जैन केवल जैनमत के प्रवर्तकों—तीर्थंकरों (जिनों)—की ही उपासना करते हैं, जो समस्त सांसारिक बंधनों से मुक्त होने के साथ ही सर्वशक्तिमान और आनन्दमय भी होते हैं। जैनों का ऐसा विश्वास है कि बंधनग्रस्त समस्त जीव उनके द्वारा प्रशस्त मार्ग का अनुकरण कर उन्हीं की तरह सांसारिक बंधनों से मुक्त होकर पूर्णज्ञान, शक्ति एवं आनन्द के प्रतीक वन सकते हैं। जैनधर्म की मान्यता है कि इस अवसर्पिणी (युग) में कुल चौवीस तीर्थंकर अवतरित हुए हैं, जिनमें प्रथम ऋषभनाथ (ग्रादिनाथ) और अन्तिम महावीर (वर्धमान) हैं। तीर्थंकरों की ऐतिहासिकता की दृष्टि से मात्र अन्तिम दो तीर्थंकरों, पार्श्वनाथ ग्रौर महावीर, की ही ऐतिहासिकता ग्रसंदिग्ध है।

सिन्धु-घाटी (ई०पू० २३००-१७५०) से प्राप्त होनेवाली कुछ नग्न एवं कायोत्सर्ग मुद्रा के समान दोनों हाथ नीचे लटकाए खड़ी मूर्तियों को कुछ विद्वानों ने तीर्थंकर-चित्रण से सम्वद्ध कर जैनधर्म में मूर्तिपूजा की प्राचीनता को काफी पीछे ल जाने का प्रयास किया है, जो निश्चित प्रमाणों के ग्रभाव में सम्भावना से ग्रधिक कुछ नहीं है। जैनधर्म में मूर्तिपूजा और मूर्तिनिर्माण की परम्परा का प्रादुर्भाव निश्चित रूप से मौर्य-शुंग युग में हो गया था। इसका प्रमाण है पटना के समीपस्थ लौहानीपुर से प्राप्त मौर्य-शुंग-युगीन चमकदार आलेप से युक्त तीर्थंकरों की निर्वस्त्र एवं कायोत्सर्ग प्रतिमाएँ, जो सम्प्रति पटना संग्रहालय में संगृहीत हैं। अभिलेखिकी प्रमाणों द्वारा जैनों के मध्य मूर्तिपूजा के प्राक्-मौर्यकाल में भी प्रचलित रहे होने की पुष्टि होती है। कलिंग नरेश खारवेल के ई०पू० लगभग द्वितीय शती के हाथी गुम्फा शिलालेख में उल्लेख है कि नन्दवंश के राज्यकाल (ई०पू० चौथी-पांचवींशती) में एक जिन-प्रतिमा को नन्दराज कलिंग से उठाकर ले ग्राये थे, जिसे तीन शती वाद खारवेल पुनः कलिंग वापस ले आये। फिर भी जैनों में मूर्ति-निर्माण की निश्चित परम्परा शुंग-कुषाण युग में ही प्रचलित हुई, जिसका परवर्ती युगों में क्रमशः विकास ग्रौर पल्लवन होता रहा।

कुषाण युग में आयागपट्टों (वर्गाकारपूजा शिला-फलक) पर प्राप्त संक्षिप्त तीर्थंकर आकृतियों के अतिरिक्त तीर्थंकरों की स्वतन्त्र मूर्तियाँ भी वहुतायत से निर्मित हुईं। कुषाण युग में केवल सर्पफणों से युक्त पार्श्वनाथ और स्कन्धों पर लटकते केशों से ग्रलंकृत ऋषभनाथ के स्वरूप का ही निर्धारण हुग्रा था। गुप्तयुग के अन्त तक नेमिनाथ एवं महावीर के लांछनों (चिह्न) का भी निर्धारण निश्चित रूप से हो गया था। मध्ययुग के प्रारम्भ में ९वीं-१०वीं शती तक सभी तीर्थंकरों के लांछनों के निर्धारण के साथ ही प्रत्येक तीर्थंकर के साथ एक यक्ष-यक्षिणी को भी सम्वद्ध किया जा चुका था।

आरम्भिक प्रतिमालाक्षणिक ग्रन्थों (५वीं-६ठीं शती) में ध्यानविमग्न तीर्थंकरों के श्रीवत्सचिह्न सहित, निराभरण और निर्वस्त्र उत्कीर्ण किये जाने का विधान है :

आजानुलम्बबाहुः श्रीवत्सांकः प्रशान्तमूर्तिश्च ।
दिग्वासास्तरुणो रूपवांश्च कायोऽर्हतां देवः ।।

बृहत्संहिता ५८.४५

निराभरणसर्वांगं निर्वस्त्रांगमनोहरम् ।
सम(र्वं)वक्षःस्थले हेमवर्णं श्रीवत्सलांछनम् ।।

मानसार ५५.४६

विकास की विभिन्न अवस्थाओं से गुजरने के उपरान्त मध्ययुगीन महावीर मूर्तियों की निम्नलिखित विशेषताएँ होती थीं। पूर्णतः निर्वस्त्र (दिगंबर) या श्वेत धोती से युक्त (श्वेतांबर) महावीर को ध्यानमुद्रा में आसीन (पद्मासनस्थ) या कार्योत्सर्ग मुद्रा में (खड्गासन) खड़ा निरूपित किया जाता था। वक्षस्थल में श्रीवत्स चिह्न से युक्त और युवक रूप में चित्रित महावीर को सामान्यतः अष्टप्रतिहार्यों (दिव्यतरु, सिंहासन, त्रिछत्र, भामण्डल, देव दुंदुभि, सुरपुष्पवृष्टि, चांवरयुग्म, दिव्यध्वनि), यक्ष-यक्षिणी आकृतियों और लांछन सिंह के साथ मूर्तिगत किया जाता था।

आधुनिक जैनधर्म के प्रवर्तत महावीर का जन्म वैशाली के समीप स्थित कुण्डग्राम में ई०पू० ५९९ में; और निर्वाण कुशीनगर के समीपस्थ पावा में ई०पू० ५२७ में हुआ था। महावीर का लांक्षन सिंह है, और जिस वृक्ष के नीचे उन्हें कैवल्य की प्राप्ति हुई—वह शाल वृक्ष है। उनसे सम्बद्ध शासनदेवता मातंग (यक्ष) और सिद्धायिका या पद्मा (यक्षिणी) हैं। दिगम्वर-परम्परा में शीर्षभाग में धर्मचक्र से चिह्नित और गज पर आरूढ़ द्विभुज मातंग की भुजाओं में वरदमुद्रा और फल (मातुलिंग) प्रदर्शित करने का विधान है।[1] सिंह पर आसीन द्विभुज यक्षिणी की भुजाओं में पुस्तक और वरद-मुद्रा प्रदर्शित किया जाना चाहिए।[2] श्वेताम्वर ग्रन्थों के अनुसार गज पर आसीन द्विभुज मातंग की

---

(१) वर्धमानजिनेंद्रस्य यक्षो मातंग संज्ञकः ।
द्विभुजो मुद्गवर्णोसौ वरदो मुगवाहनः ।।

प्रतिष्ठासारसंग्रह ५.७२

(वसुनंदिकृत लगभग १२वीं शती—हस्तलिखित प्रति एल० डी० इन्स्टीट्यूट अहमदावाद, साथ ही आशाधर-कृतप्रतिष्ठासारोद्धार ३. १५२-१३वीं शती)

(२) सिद्धायनी तथा देवी द्विभुजा कनकप्रभा ।
वरदा पुस्तकं धत्ते सुभद्रासनमाश्रिता ।।

प्रतिष्ठासारसंग्रह ५.७३

(साथ ही प्रतिष्ठासारोद्धार ३.१७८)

भुजाओं में नकुलक और फल चित्रित होगा;[1] जब कि सिंह पर आसीन चतुर्भुज सिद्धायिका की भुजाओं में पुस्तक, अभयमुद्रा, फल और वोणा के चित्रण का विधान है।[2] लेखक द्वारा विभिन्न स्थलों पर जिन मूर्तियों के समग्र अध्ययन से यह स्पप्ट है कि जैन शिल्प में लोकप्रियता की दृष्टि से ऋषभनाथ और पार्श्वनाथ के बाद ही महावीर की प्रतिष्ठा हुई। महावीर मूर्तियों में यक्ष-यक्षी युगल का नियमित चित्रण ९वीं शती के बाद ही लोकप्रिय हुआ था। यह भी ज्ञातव्य है कि ऋषभ एवं नेमिनाथ के समान महावीर के यक्ष-यक्षी युगल का विशिष्ट पारंपरिक स्वरूप कभी भी शिल्प में पूर्णतः निर्धारित नहीं हो सका था।

कुषाणयुगीन (प्रथम शती से तीसरी शती) प्रारम्भिक महावीर मूर्तियाँ मथुरा के कंकालीटीले से प्राप्त हुई हैं। इन मूर्तियों की पहचान मात्र पीठिका पर उत्कीर्ण लेखों के आधार पर सम्भव हो सकी है, जिनमें तीर्थंकर का नाम 'वर्धमान' दिया है। लगभग सात उदाहरण राजकीय संग्रहालय, लखनऊ में संकलित हैं। लगभग सभी में धर्मचक्र से युक्त सिंहासन पर महावीर को ध्यानमुद्रा में आसीन प्रदर्शित किया गया है।

कुषाण काल में मथुरा में ऋषभ एवं महावीर के जीवन की कुछ विशिष्ट घटनाओं को भी उत्कीर्णित किया गया था। महावीर से संबंधित पट्ट (लखनऊ संग्रहालयः जे ६२६) पर उनके गर्भापहरण का दृश्य उत्कीर्ण है। इस पट्ट पर इन्द्र के प्रधान सेनापति हरिणैगमेषिन या नैगमेषिन् (अजमुख) के समीप ही बालक महावीर (निर्वस्त्र) और उसकी माता को खड़ा आमूर्तित किया गया है। समीप ही नृत्यांगनाएं चित्रित हैं। केवल श्वेतांबर जैन परम्परा में ही उल्लेख है कि इन्द्र ने नैगमेषिन् को महावीर के भ्रूण को ब्राह्मणी देवानन्दा के गर्भ से छत्रियाणो त्रिशला के गर्भ में परिवर्तित करने की आज्ञा दी। कल्पसूत्र (तीसरी शती) में सर्वप्रथम शक्रेन्द्र के आदेश पर हरिणैगमेषी द्वारा महावीर के भ्रूण का देवानन्दा के गर्भ से संहरण कर त्रिशला के गर्भ में संस्थापित करने का उल्लेख प्राप्त होता है (कल्पसूत्र—सू० २०-२८)।

एक गुप्तयुगीन (छठीं शती) मूर्ति भारत कलाभवन, वाराणसी (नं० १६१), में संगृहीत है। वाराणसी से प्राप्त इस मनोज्ञ प्रतिमा में देवता को ऊँची पीठिका पर विश्वपद्म पर ध्यानमुद्रा में आसीन चित्रित किया गया है।

---

(१) तत्तीर्थजन्मा मातंगो यक्षः करिरथोऽसितः।
बीजपूरं भुमे वामे दक्षिणे नकुलं दधत् ॥
त्रिषष्ठिशलाकापुरुपचरित्र १०.५.११
(हेमचन्द्रकृत, १२वीं शती)

(२) सिद्धायिका तथोत्पन्ना सिंहयाना हरिच्छावः।
समातुलिंगवल्लक्यौ वामबाहू च बिभ्रती ॥१२॥
पुस्तकाभयदौ चोभौ दधाना दक्षिणौभुजौ।
त्रिषष्ठिशलाकापुरुपचरित्र १०.५.१२-१३

पीठिका के मध्य में उत्कीर्ण धर्मचक्र के दोनों ओर दो सिंहों का धर्मचक्र की ओर मुख किये चित्रण इस प्रतिमा की महावीर अंकन से पहचान की पुष्टि करता है। यह ज्ञातव्य है कि सिंहासन के सूचक दोनों सिंहों को जिन मूर्तियों में सर्वदा दोनों छोरों पर ही उत्कीर्ण किया जाता था न कि मध्य में, और साथ ही सिंहासन के दोनों ओर जिनके लांछन के उत्कीर्णन की परम्परा भी निश्चित रूप से गुप्तयुग में ही प्रारम्भ हो गई थी, जिसका एक उदाहरण राजगिर से प्राप्त चौथी शती की नेमिनाथ मूर्ति है। परवर्ती युग में भी लांछन के धर्मचक्र के दोनों ओर उत्कीर्णन की परम्परा उत्तर प्रदेश एवं विहार की जिन मूर्तियों में विशेष लोकप्रिय रही है।[1] पीठिका के दोनों छोरों पर चित्रित दो तीर्थंकर आकृतियां इस अंकन की अपनी विशेषता है। महावीर के दोनों पार्श्वों में दो चामरधारी सेवक आकृतियां उत्कीर्णित हैं। पृष्ठभाग में प्रदर्शित अलंकरणहीन प्रभामण्डल के दोनों ओर दो उड्डीयमान गन्धर्वों का चित्रण ध्यानाकर्षक है। देवता की केशरचना गुच्छकों के रूप में निर्मित है। गुप्तयुगीन समस्त विशेषताओं से युक्त इस महावीर प्रतिमा के मुखमण्डल पर प्रदर्शित मंदस्मित, शांति व विरक्ति का भाव प्रशंसनीय है। ज्ञातव्य है कि गुप्तयुग में महावीर के निरूपण का यह अकेला ज्ञात उदाहरण है।

लेखक को मध्य प्रदेश के छतरपुर जिले में स्थित खजुराहो से महावीर की १० वीं से १२ वीं शती के मध्य की ९ स्वतंत्र मूर्तियां प्राप्त हुई हैं, जिनमें से आठ में महावीर को ध्यानमुद्रा में आसीन चित्रित किया गया है, और शेष एक में देवता खड्गासन मुद्रा में खड़े हैं। सभी मूर्तियों में महावीर को अलंकृत आसन पर, जिसके नीचे लांछन सिंह उत्कीर्ण है, मूर्तिगत किया गया है। सिंहासन के प्रतीक दो सिंहों के मध्य हाथ जोड़े दो उपासकों से वेष्टित धर्मचक्र का चित्रण भी सभी मूर्तियों की विशेषता है। महावीर विभिन्न आभूषणों से अलंकृत पार्श्ववर्ती चामरधरों से सेवित हो रहे हैं। चामरधरों की एक भुजा में चामर प्रदर्शित है और दूसरी भुजा जानु पर स्थित है। पृष्ठभाग में अलंकृत प्रभामण्डल से युक्त महावीर की गुच्छकों के रूप से प्रदर्शित केशरचना उष्णीष के रूप में आवद्ध है। साथ ही शीर्षभाग में त्रिछत्र, दुंदुभिवादक, दो उड्डीयमान मालाधर और दो सवार सहित गज आकृतियों को भी संपुजित किया गया है। सभी मूर्तियों के परिकर में कई संक्षिप्त जिन आकृतियां भी उत्कीर्ण हैं। चार उदाहरणों में सिंहासन के मध्य से झांकते हुए सिंह (लांछन) का उत्कीर्णन खजुराहो के ही महावीर मूर्तियों की विशेषता है।

खजुराहो से प्राप्त ९ महावीर मूर्तियों में से तीन में यक्ष-यक्षिणी को उत्कीर्ण नहीं किया गया है। महावीर की प्रथम मूर्ति पार्श्वनाथ मन्दिर (९५४ ईसवी) के गर्भगृह की दक्षिणी भित्ति पर उत्कीर्ण है। इनमें दो पार्श्ववर्ती चामरधरों

---

(1) Consult, Tiwari, Maruti Nandan Prasad, 'An Unpublished Jina Image in the Bharat Kala Bhavan, to appear in the *Vishveshvaranand Indological Journal* (Hoshiarpur

के साथ ही दो संक्षिप्त खड़ी जिन आकृतियों को भी मूर्तिगत किया गया है। सिंहासन के दोनों छोरों पर द्विभुज यक्ष-यक्षिणी ललित-मुद्रा में उत्कीर्ण हैं। यक्ष की दोनों भुजाओं में फल प्रदर्शित है। यक्षिणी की बाँयीं भुजा में फल और दाहिनी से अभयमुद्रा व्यक्त है। खजुराहों के मन्दिर नं० २ में स्थित महावीर-प्रतिमा संवत् ११४९ (१०९२ ईसवी) में तिथ्यंकित है। इस चित्रण की विशिष्टता तीर्थंकर के आसन के नीचे सरस्वती (या शांतिदेवी) का उत्कीर्णन है। सरस्वती (या शांतिदेवी) ने ऊपरी दाहिनी व वाम भुजाओं में क्रमशः पद्म और पुस्तक धारण किया है, जबकि निचली अनुरूप भुजाओं में वरदमुद्रा और कमंडलु प्रदर्शित है। सिंहासन के दोनों कोनों पर चतुर्भुज यक्ष यक्षिणी की ललितासन आकृतियाँ उत्कीर्ण हैं। यक्ष की ऊपरी व निचली दाहिनी भुजाओं में क्रमशः शूल और धन का थैला प्रदर्शित है; तथा समक्ष की भुजाओं में कमल और दण्ड। नीचे उत्कीर्ण वाहन गज से ज्यादा सिंह प्रतीत होता है। यक्षिणी के ऊपरी दाहिनी एवं वाम भुजाओं में क्रमशः चक्र और कमल प्रदर्शित है, जब कि निचली दाहिनी एवं बाँयी में फल और शंख। देवी के चरणों के नीचे वाहन सिंह उत्कीर्ण है। एक अन्य चित्रण (११वीं शती) मन्दिर नं० २१ की पिछली दीवार की रथिका में अवस्थित है। (नं० के २८।१)। इस मूर्ति में सिंहासन के दाहिने छोर पर चतुर्भुज यक्षिणी को सिंह पर आरूढ़ चित्रित किया गया है। देवी की ऊपरी दाहिनी व वाम भुजाओं में खड्ग और चक्र स्थित है, जब कि निचली दाहिनी व बाँयी में वरद-मुद्रा और फल। यक्षी की भुजा में चक्र का प्रदर्शन सिद्धायिका के निरूपण में चक्रेश्वरी का प्रभाव दरशाता है। चतुर्भुज यक्षी की मान्यता ही दिगम्बरा-परम्परा के विरुद्ध है। वाम भुजा में शक्ति से युक्त द्विभुज यक्ष मातंग को वाहन अज के साथ उत्कीर्ण किया गया है, जो ग्रन्थों में प्राप्त निर्देशों का स्पष्ट उल्लंघन है। यक्ष की दाहिनी भुजा अज के शृङ्ग को छू रही है। खजुराहों में महावीर के यक्ष का निश्चित लाक्षणिक स्वरूप निर्धारित नहीं हो पाया था, पर यक्षी के स्वरूप का निर्धारण हो गया था, यद्यपि वह पारम्परिक न था। यक्षी के स्वरूप निर्धारण में सर्वाधिक लोकप्रिय यक्षी चक्रेश्वरी की लाक्षणिक विशेषताओं (चक्र, शंख) को अवश्य स्वीकार किया गया, पर वाहन (सिंह) के सन्दर्भ में परम्परा का ही निर्वाह किया गया था।

यह मात्र संयोग ही है कि लेखक को उत्तर प्रदेश के झाँसी जिले में स्थित देवगढ़ से भी महावीर की १० वीं से १२ वीं शती के मध्य की ९ स्वतन्त्र मूर्तियाँ प्राप्त हुई हैं, जिन सभी में मात्र यक्ष-यक्षिणी के हाथों में प्रदर्शित आयुधों के अतिरिक्त अन्य सभी विशेषताएँ खजुराहो से प्राप्त महावीर प्रतिमाओं के ही समान हैं। ९ मूर्तियों में से केवल ४ में ही महावीर को कायोत्सर्ग मुद्रा में खड़ा चित्रित किया गया है, शेष में उनको पद्मासन मुद्रा में ध्यानस्थ दरशाया गया है। मन्दिर नं० २ में स्थित मूर्ति में द्विभुज यक्ष-यक्षिणी दोनों को ही दाहिनी से अभयमुद्रा और बाँयी में कलश धारण किये मूर्तिगत किया गया है। मन्दिर नं० ३ में स्थित मूर्ति में यक्ष-यक्षिणी दोनों ही ने दाहिनी व वाम भुजाओं

में क्रमशः अभयमुद्रा और फल धारण किया है। मन्दिर नं० ११ में अवस्थित मूर्ति में चतुर्भुज यक्ष की ऊपरी दाहिनी भुजा खण्डित है, और वाँयी में कमलदंड प्रदर्शित है। यक्ष की निचली दो भुजाओं में अभयमुद्रा और फल चित्रित है। द्विभुज यक्षिणी की दाहिनी भुजा में फल प्रदर्शित है, जब कि वाँयी से वह गोद बैठे वालक को सहारा दे रही है। उपर्युक्त यक्षी निश्चित ही २२ वें तीर्थंकर नेमिनाथ की यक्षिणी अम्बिका के प्रभाव को दरशाती है, जिसे शिल्प में सदैव वायें हाथ से गोद में अवस्थित वालक को सहारा देते हुए निरूपित किया गया है।

मध्यप्रदेश के विदिशा जिले में ग्यारसपुर स्थित मालादेवी मन्दिर (आरम्भिक १० वीं शती) के गर्भगृह की दक्षिणी भित्ती पर भी लेखक को महावीर की एक मनोज्ञ मूर्ति प्राप्त हुई है। कमलासन पर ध्यान मुद्रा में आसीन महावीर के अलंकृत आसन के समक्ष लांछन-सिंह-उत्कीर्ण है। सिंहासन के सूचक दो सिंहों के मध्य धर्मचक्र चित्रित है। दांयी और आसीन द्विभुज यक्ष को दाहिने व वायें हाथों में क्रमशः अभयमुद्रा और फल धारण किये अंकित किया गया है। सिंहासन के वायें कोने पर आसीन द्विभुज यक्षिणी की दोनों भुजाओं में वीणा प्रदर्शित है। सिद्धायिका की भुजाओं में वीणा का प्रदर्शन श्वेताम्वर परम्परा का अनुपालन है। गुच्छकों के रूप में प्रदर्शित केशरचना उष्णीष के रूप में आवद्ध है। महावीर के दोनों पार्श्वों में स्थित सेवकों की एक भुजा में चामर और दूसरी जाँघ पर स्थित है। अलंकृत भामण्डल से युक्त महावीर के शीर्षभाग में त्रिछत्र और नगाड़ावादक के साथ ही अशोक वृक्ष को पत्तियां और दो उड्डीयमान मालाधरों को भी मूर्तिगत किया गया है।

उल्लेखनीय है कि देवगढ़, खजुराहो और ग्यारसपुर से प्राप्त सभी महावीर मूर्तियां (१० वीं-१२ वीं शती) दिगम्बर-सम्प्रदाय की कृतियाँ हैं।

राजस्थान में भरतपुर राज्य के कटरा नामक स्थल से प्राप्त और सम्प्रति राजपूताना संग्रहालय, अजमेर में शोभा पा रही महावीर प्रतिमा (नं० २७९) संवत् १०६१ (१००४ शती) में तिथ्यंकित है। पद्मासन पर ध्यानमुद्रा में बैठे तीर्थंकर को दो चामरधरों, सिंहासन, यक्ष-यक्षिणी और लांछन सिंह के साथ उत्कीर्ण किया गया है। गज पर आसोन द्विभुज यक्ष की वाम भुजा में धन का थैला प्रदर्शित है, और दाहिनी भुजा खंडित है। सिंह पर आरूढ़ द्विभुज यक्षिणी की दाहिनी भुजा में खड्ग स्थित है, तथा वाम भुजा भग्न है। इस मूर्ति का महत्त्व कलाकार के यक्ष-यक्षिणी के वाहनों और आयुधों के चित्रण में कुछ सीमा तक प्रतिमालाक्षणित ग्रन्थों के निर्देशों का निर्वाह है।

इटावा के अशवखेरा से प्राप्त संवत् १२२३ (११६६) की एक विशिष्ट ध्यानस्थ मूर्ति सम्प्रति लखनऊ संग्रहालय (जे ७८२) में सुरक्षित है। मूर्ति में पीठिका के मध्य में धर्मचक्र के स्थान पर अभय एवं कलश धारण किये द्विभुज देवी आमूर्तित है, जिसके नीचे महावीर का लांछन सिंह उत्कीर्ण है। इस मूर्ति

में दाहिने कोने पर क्षेत्रपाल की नग्न आकृति खड़ी है। क्षेत्रपाल की दाहिनी भुजा में गदा प्रदर्शित है और वाम भुजा में शृंखला स्थित है, जिससे बंधा वाहन श्वान भी समीप ही उत्कीर्णित है। क्षेत्रपाल की आकृति के ऊपर द्विभुज गोमुख यक्ष की आसीन आकृति निरूपित है, जिसकी भुजाओं में मुद्रा एवं फल स्थित है। गोमुख के ऊपर तीन सर्पफणों से युक्त पद्मावती यक्षी आसीन है, जिसकी दाहिनी भुजा की सामग्री अस्पष्ट है, और वाम में मातुलिंग प्रदर्शित है। महावीर मूर्ति के बायें कोने पर गरुड़वाहनी चक्रेश्वरी की द्विभुज आसीन मूर्ति आमूर्तित है, जिसकी भुजाओं में अभय एवं चक्र प्रदर्शित है। चक्रेश्वरी के ऊपर ही द्विभुज अंविका की आकृति खड़ी है। अंविका की दाहिनी भुजा में आम्रलुंवि है और वाम भुजा भग्न है। अंविका की दाहिनी भुजा के नीचे ही उसका दूसरा पुत्र उत्कीर्ण है। मूर्ति में मूलनायक का मस्तक, पार्श्ववर्ती चामरधारी सेवक, ऊपरी परिकर खण्डित है। सिंहासन अनुपस्थित है। इस मूर्ति की विशिष्टता पारंपारिक यक्ष-यक्षो युगल के स्थान पर गोमुखयक्ष, एवं चक्रेश्वरी, अंविका, पद्मावती यक्षियों और क्षेत्रपाल के चित्रण हैं।

१२ वीं शती की एक श्वेतांवर मूर्ति गुजरात के वनासकांठा जिले में स्थित कुंमारिया के नेमिनाथ मन्दिर के गूढ़मण्डप के मण्डोवर पर स्थित है। संवत् १२३३ (?) (११८६) के लेख से उक्त ध्यानस्थ मूर्ति में अलंकृत आसन के समक्ष लांछन सिंह उत्कीर्ण है। साथ ही पादपीठ के लेख में भी संभवतः महावीर का नाम अभिलिखित है। सिंहासन के दोनों कोनों पर यक्ष-यक्षी युगल रूप में सर्वानुभूति (कुबेर) एवं अम्बिका निरूपित है। वायें पार्श्व को यक्षी अम्बिका की भुजाओं में आम्रलुंवि एवं वालक प्रदर्शित है और शोर्षभाग में आम्रफल की टहनियां उत्कीर्ण हैं। दाहिने कोने की चतुर्भुज कुबेर की ऊपरी दो भुजाओं में लम्बा सर्प उत्कीर्ण है, और निचली दाहिनी एवं वाम भुजाओं में क्रमशः वरद और फल है। पार्श्ववर्ती चामरधरों के ऊपर उत्कीर्ण दो संक्षिप्त जिन आकृतियों में से एक के मस्तक पर पाँच सर्पफणों का घटाटोप (सुपार्श्वनाथ) प्रदर्शित है। सिंहासन के मध्य की चतुर्भुज शान्ति देवी (अभय, सनाल पद्म, सनालपद्म, फल) की आकृति के नीचे दो मृगों से वेष्टित धर्मचक्र उत्कीर्ण है। शीर्षभाग में त्रिछत्र के ऊपर उत्कीर्ण कलश के .मीप स्थित हाथ जोड़े आकृति के दोनों ओर दो आकाशीय संगीतज्ञों को उत्कीर्णित किया गया है। परिकर में शुण्ड में कलश धारण किए दो गज आकृतियाँ उत्कोर्ण हैं, जिनके पीठ पर चार आकृतियाँ अवस्थित हैं।

यह उल्लेखनीय है कि गुजरात एवं राजस्थान के विभिन्न श्वेताम्बर स्थलों से प्राप्त महावीर मूर्तियों (एवं अन्य सभी पूर्ववर्ती जिनों की मूर्तियों में) उत्तर भारत के अन्य स्थलों से प्राप्त महावीर मूर्तियों के विपरीत सिंहासन के मध्य में चतुर्भुज शांतिदेवी (अभय या वरद, पद्म, पद्म या पुस्तक, एवं वीजपूरक या कलश), दो गजों, धर्मचक्र के दोनों ओर दो मृगों को भी प्रदर्शित किया गया

गया है। शांतिदेवी के उत्कीर्णन का एकमात्र उदाहरण खजुराहो के मन्दिर २ की महावीर मूर्ति में देखा जा सकता है। गुजरात एवं राजस्थान की जिन मूर्तियों में प्राप्त परिकर की गोमुख एवं वाद्यवादन करती आकृतियां भी अन्य क्षेत्रों की जिन मूर्तियों में नहीं प्राप्त होती हैं। इस क्षेत्र में महावीर के लांछन के स्थान पर सामान्यतः पीठिका लेखों में उनके नामों के उल्लेख की परम्परा विशेष लोकप्रिय रही है और अधिकतर उदाहरणों में पारंपरिक यक्ष-यक्षी युगल के स्थान पर कुबेर एवं अंबिका निरूपित है। अन्य विवरण की दृष्टि से इस क्षेत्र की महावीर मूर्तियाँ अन्य क्षेत्रों की मूर्तियों के समान है।

कर्नाटक राज्य के वल्लारी जिले में ताल्लुका हरपनहल्लि में स्थित कोगली ग्राम से महावीर की तीन विशिष्ट कांस्य प्रतिमाएँ प्राप्त होती हैं। ये सभी चित्रण सम्प्रति मद्रास गवनमेण्ट म्यूज़ियम, मद्रास में संगृहीत हैं।[1] पहली मूर्ति में पद्मासन पर महावीर कायोत्सर्ग मुद्रा में खड़े हैं, और दोनों पाश्र्वों में उनके यक्ष व यक्षिणी को चित्रित किया गया है। पूर्ववर्ती २३ तीर्थंकरों का एक वृत्त के रूप अंकन ध्यातव्य है। बालों के गुच्छकों का मस्तक के दोनों ओर स्कन्धों तक लटकते हुए चित्रण इस प्रतिमा की अपनी विशेषता है। दूसरी आसीन प्रतिमा में महावीर को पीठिका के मध्य में उत्कीर्ण लांछन सिंह दो घुटने टेके उपासक आकृतियों से वेष्टित है। मूलनायक के दोनों पार्श्वों में यक्ष-यक्षिणी की आकृतियाँ स्थित हैं। तीसरी प्रतिमा में मूलनायक को तीन सिंहों का अंकन करने वाले पादपीठ पर कायोत्सर्ग मुद्रा में खड़ा प्रदर्शित किया गया है। पीठिका के मध्य में चित्रित सिंह देवता का लांछन है, और शेष दो सिंह सिंहासन के सूचक हैं।

महावीर प्रतिमाओं के कई उदाहरण चित्तौड़ जिले में स्थित वल्लिमलाई की जैन गुफाओं में उत्कीर्ण हैं। पास-पास ही में उत्कीर्ण दो महावीर मूर्तियों में मूलनायक की आकृतियां पीठिका पर ध्यानमुद्रा में आसीन हैं। तीन भागों में विभक्त पादपीठ के दो छोरों पर प्रदर्शित सिंह सिंहासन के भाव का वोध कराते हैं, और मध्य में स्थित सिंह महावीर का लांछन है। महावीर के दोनों पार्श्वों में दो चांवरधारी आकृतियां चित्रित हैं। दोनों महावीर प्रतिमाओं के पार्श्वों में दो स्त्री और पुरुष आकृतियों को मूर्तिगत किया गया है, जो सम्भवतः सम्मिलित रूप से दोनों के यक्ष-यक्षिणी आकृतियों के लिए प्रयुक्त हुए लगते हैं।

महावीर की कई प्रतिमाएं हैदराबाद संग्रहालय में संकलित हैं।[2] इस संग्रहालय में स्थित एक विशिष्ट प्रतिमा में कार्योत्सर्ग मुद्रा में खड़ी महावीर आकृति के चारों ओर अन्य २३ तीर्तंकरों को मूर्तिगत किया गया है। नीचे की ओर दो चांवरधारी आकृतियां चित्रित हैं। स्कन्धों के ऊपर दोनों पार्श्वों में दो गजारूढ़ और वाद्यवादन करती आकृतियां उत्कीर्ण हैं। एक अन्य मूर्ति में

---

(1) Ramachandran, T. N., *Jaina Monuments and places of First Class Importance*, Calcutta, All India Sasana Conference, 1949, pp. 64-66.

(2) Rao, S. Hanumantha, "Jainism in the Deccan", *Jour. Indian History*, 69, XXVI, 1948, Pts. 1-3, pp. 45-49.

कायोत्सर्ग मुद्रा में खड़ी महावीर आकृति २ खड़ी और २१ आसीन तीर्थंकर आकृतियों से वेष्टित है। मूलनायक के पृष्ठभाग में वृताकार प्रभामंडल और त्रिछत्र, जिस पर कलश स्थित है, उत्कीर्ण हैं। वारंगल से भी महावीर की दो आसीन प्रतिमाएं प्राप्त होती हैं। चालुक्यों के विशिष्ट कलाकेन्द्र वादामी (लगभग ७ वीं शती) से भी महावीर की कुछ मनोज्ञ प्रतिमाएँ उपलब्ध होती हैं। महावीर की कुछ विशिष्ट मूर्तियां दक्षिण भारत के प्रसिद्ध कला केन्द्र एलोरा (९ वीं ११ वीं शती) में उत्कीर्ण हैं। गुफा नं० ३०, ३१, ३२ (इन्द्रसभा), ३३, ३४ में महावीर को अनेकशः अपने यक्ष-यक्षिणी (मातंग और सिद्धायिका) के साथ ध्यानमुद्रा में आसीन चित्रित किया गया है। इन चित्रणों में महावीर को लांछन सिंह, श्रीवत्स, एवं त्रिछत्र आदि से युक्त प्रदर्शित किया गया है।[1]

यह ज्ञातव्य है कि दक्षिण भारत के वादामी एवं एलोरा जैसे स्थलों की महावीर मूर्तियों में उत्तर भारत की जिनमूर्तियों में प्राप्त होनेवाले सिंहासन के मध्य के धर्मचक्र, पार्श्ववर्ती चामरधारी सेवकों, उड्डीयमान मालाधारों, गजों एवं दुन्दुभिवादकों को नहीं उत्कीर्ण किया गया है।

इन स्वतंत्र मूर्तियों के अतिरिक्त महावीर को जीवंतस्वामी रूप में आभूषणों से अलंकृत भी चित्रित किया गया है। ऐसी मूर्तियाँ गुजरात के वड़ौदा स्थित अकोटा (५वीं शती), राजस्थान के पाली जिले में सेवड़ी स्थित महावीर मंदिर (लगभग १०वीं शती) एवं राजस्थान के ही जोधपुर स्थित ओसिया की जैन देवकुलिकाओं (११वीं शती) आदि श्वेतांवर स्थलों से प्राप्त होती हैं।[2] साथ ही गुजरात के वनासकांठा जिले में स्थित कुंभारिया के ११वीं शती के शांतिनाथ एवं महावीर मंदिरों के भ्रमिकाओं के वितानों पर महावीर के जीवन दृश्यों का भी उत्कीर्णन प्राप्त होता है। इन जीवन दृश्यों में महावीर के पंच-कल्याणकों (च्यवन, जन्म, दीक्षा, कैवल्य, निर्वाण) के अंकन के अतिरिक्त उनके उपसर्गों एवं यक्ष-यक्षी युगल को भी मूर्तिगत किया गया है।[3] कुंभारिया के शान्तिनाथ मंदिर (११वीं शती) की पश्चिमी भ्रमिका के वितान पर महावीर के जीवन दृश्यों के विस्तृत उत्कीर्णन के साथ ही चतुर्भुज यक्ष-यक्षी भी निरूपित हैं। गजवाहन से युक्त यक्ष की भुजाओं में वरद्, पुस्तक, छत्रपद्म एवं जल-पात्र प्रदर्शित है। पक्षी (?) वाहन युक्त यक्षी की भुजाओं में वरद, सनालपद्म, एवं फल चित्रित है। ज्ञातव्य है कि जीवंतस्वामी एवं महावीर के जीवन दृश्यों के चित्रण केवल उत्तर भारत, और वह भी केवल गुजरात एवं राजस्थान, में ही लोकप्रिय थे। साथ ही दिगंवर सम्प्रदाय के कलाकेन्द्रों पर इनकी लोकप्रियता अज्ञात है।

---

(1) Gupte, R. S., & Mahajan, B. D., *Ajanta, Ellora and Aurangabad Caves*, Bombay, 1962, pp. 129-223.

(२) देखें : तिवारी, मारुतिनन्दन प्रसाद, ओसिया से प्राप्त जीवंतस्वामी की कुछ अप्रकाशित मूर्तियाँ, विश्वभारती पत्रिका में प्रकाशनार्थ स्वीकृत।

(3) देखें, Tiwari, Maruti Nandan Prasad, A Brief Survey of the Iconographic Date at Kumbhāriā, North Gujarat, *Sambodhi*, Vol. 2, No. 1, April,l 1973, pp. 7-14.

विदेशी विद्वानों का जैनविद्या को योगदान

प्रेम सुमन जैन

आधुनिक युग में प्राच्यविद्याओं का विदेशों में अध्ययन १७वीं शताब्दी से प्रारम्भ हुआ। संस्कृत भाषा एवं साहित्य के वाद पालि एवं वौद्धधर्म का अध्ययन विदेशों में विद्वानों द्वारा किया गया। १८२६ ई० में वर्नोफ तथा लास्सन का संयुक्त रूप से 'ऐसे सुर ला पालि' निवन्ध प्रकाशित हुआ, जिसमें बुद्ध की मूल शिक्षाओं के सम्वन्ध में प्रकाश डाला गया है। भारतीय भाषाओं के अध्ययन-अनुसन्धान के क्षेत्र में १८६१ ई० तक जो ग्रन्थ प्रकाश में आये,[१] उनमें प्राकृत व अपभ्रंश भाषा पर कोई विचार नहीं किया गया। क्योंकि तव तक इन भाषाओं का साहित्य विदेशी विद्वानों की दृष्टि में प्रकाश में नहीं आया था।

किन्तु १९ वीं शताब्दी के प्रारम्भ में प्राकृत भाषा का अध्ययन भी विदेशी विद्वानों द्वारा प्रारम्भ हो गया। फ्रान्सीसी विद्वान् चार्ल्स विल्किन्स ने 'अभिज्ञान शाकुन्तल' के अध्ययन के साथ प्राकृत का उल्लेख किया। हेनरी टामस कोलबुक ने प्राकृत भाषा एवं जैनधर्म के सम्वन्ध में कुछ निवन्ध लिखे। तथा १८९७ ई० में लन्दन के जे० जे० फर्लांग ने अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'शार्ट स्टडीज इन ए साइन्स आव कम्पेरेटिव रिलीजन्स' में शिलालेखों में उत्कीर्ण प्राकृत भाषा का उल्लेख किया है। इस प्रकार प्राकृत भाषा एवं जैनधर्म के अध्ययन के प्रति पाश्चात्य विद्वानों ने रुचि लेना प्रारम्भ किया, जो आगामी अध्ययन के लिए महत्त्वपूर्ण भूमिका थी।

जैनविद्या के खोजी विद्वान् :

पाश्चात्य विद्वानों के लिए जैनविद्या के अध्ययन की सामग्री जुटानेवाले प्रमुख विद्वान् डा० जे० जी० बूलर थे। उन्होंने अपना अधिकांश जीवन भारतीय हस्तलिखित ग्रन्थों की खोज में व्यतीत किया। १८६६ ई० के लगभग उन्होंने पाँच सौ जैन ग्रन्थ भारत से वर्लिन पुस्तकालय के लिए भेजे थे। जैन ग्रन्थों के अध्ययन के आधार पर डा० बूलर ने १८८७ ई० में जैनधर्म पर जर्मन भाषा में एक पुस्तक लिखी, जिसका अंग्रेजी अनुवाद १९०३ ई० में लन्दन से 'द इंडियन सेक्ट आफ द जैन्स' के नाम से प्रकाशित हुआ। इस पुस्तक में डा० बूलर ने कहा है कि जैनधर्म भारत के वाहर अन्य देशों में भी फैला है तथा उसका उद्देश्य मनुष्य को सव प्रकार के वन्धनों से मुक्त करना रहा है।

---

[१] Pot—The *etymological* study of Indo-European languages (1833-36). Shliescher—Comparative work in the grammar of Indo European languages.

इस समय के जैनविद्या के दूसरे महत्त्वपूर्ण खोजी विद्वान् अल्वर्ट बेबर थे। उन्होंने डा० बूलर द्वारा जर्मनी को प्रेषित जैन ग्रन्थों का अनुशीलन कर जैन साहित्य पर महत्त्वपूर्ण कार्य किया है। १८८२ ई० में प्रकाशित उनका शोधपूर्ण ग्रन्थ Indischen Studian (Indian literature) जैनविद्या पर विशेष प्रकाश डालता है। इन दोनों विद्वानों के प्रयत्नों से विदेशों में प्राकृत भाषा के अध्ययन को पर्याप्त गति मिली है।

प्राकृत भाषा का अध्ययन :

पाश्चात्य विद्वानों ने जैनविद्या के अध्ययन का प्रारम्भ प्राकृत भाषा के तुलनात्मक अध्ययन से किया। कुछ विद्वानों ने संस्कृत का अध्ययन करते हुए प्राकृत भाषा का अनुशीलन किया, तो कुछ विद्वानों ने स्वतन्त्ररूप से प्राकृत भाषा के सम्वन्ध में अपनी शोध प्रस्तुत को। यह शोध-सामग्री निवन्धों और स्वतन्त्र ग्रन्थों के रूप में प्राप्त होती है। पाश्चात्यविद्वानों के प्राकृत भाषा-सम्बन्धी सभी लेखों और ग्रन्थों का मूल्यांकन प्रस्तुत करना यहाँ संभव नहीं है। अतः १९ वीं एवं २० वीं शताब्दी में प्राकृत भाषा-सम्वन्धी हुए अध्ययन का संक्षिप्त विवरण कालक्रम से इस प्रकार रखा जा सकता है।

१९ वीं शताब्दी के चतुर्थ दशक में जर्मन में प्राकृत भाषा का अध्ययन प्रारम्भ हो गया था। होएफर की 'डे प्राकृत डिआलेक्टो लिब्रिदुओ' (१८३६ ए० डी०) तथा लास्सन की 'इन्स्टीट्यूत्सीओनेस लिंगुआए प्राकृतिकाए' इस समय की प्रमुख रचनाएँ हैं। पाँचवें दशक में प्राकृत ग्रन्थों का जर्मन में अनुवाद भी होने लगा था। ओ वोलिक ने १८४८ ई० में हेमचन्द्र की 'अभिधानचिन्तामणि' का जर्मन-संस्करण तैयार कर दिया था।[1] स्पीगल (१९४९, ई०) ने 'मक्युंशनर गेलेर्नें आन्त्साइगन' में प्राकृत भाषा का परिचय दिया है।

इस समय तुलनात्मक दृष्टि से भी प्राकृत भाषा का महत्त्व वढ़ गया था। अतः अन्य भाषाओं के साथ प्राकृत का अध्ययन विदेशी विद्वान् करने लगे थे। डा० अर्नेस्ट ट्रम्प (१८६१-६२) ने इस प्रकार का अध्ययन प्रस्तुत किया, जो 'ग्रेमर आव द सिन्धी लेंग्वेंज कम्पेयर्ड विद द संस्कृत, प्राकृत एण्ड द काग्नेट इण्डियन वर्नाक्युलस' नाम से १८७२ ई० में प्रकाशित हुआ। १८६९ ई० में फेडरिक हेग ने अपने शोध-प्रवन्ध 'वगलेचुंग डेस् प्राकृत एण्ड डेर रोमानिश्चियन श्प्राखन' में प्राकृतभाषा का तुलनात्मक अध्ययन किया है।

१९ वीं शताब्दी के अन्तिम दसकों में प्राकृत भाषा के व्याकरण का अध्ययन गतिशील हो गया था। डा० जे० एच० बूलर ने १८७४ ई० में 'द देशी शब्दसंग्रह आफ हेमचन्द्र' एवं 'आन ए प्राकृत ग्लासरी इनटायटिल्ड पाइयलच्छी' ये दो महत्त्वपूर्ण लेख प्रकाशित किये।[2] तथा १८८९ ई० में आपकी 'ई० यूबर डास लेवन डेस जैन मोएन्दोस, हेमचन्द्रा' नामक पुस्तक विएना से प्रकाशित

---

[1] F. Wiesinger—Grammar Indology : Past and Present. 1969, Bombay.

[2] The Indian Antiquary, Vol 3, p. 17-21 and p. 166-168.

हुई। ई० बी० कावेल ने संस्कृत नाटकों की प्राकृत का अध्ययन प्रस्तुत किया, जो सन् १८७५ ई० में लन्दन से 'ए शार्ट इंट्रोडक्शन टु द आर्डनरी प्राकृत आव द संस्कृत ड्रामाज विद ए लिस्ट आव कामन इरेंगुलर प्राकृत वार्ड्स, के नाम से प्रकाशित हुआ। इस सम्बन्त्र में ई० म्यूलर की 'वाइत्रेगे त्सूर ग्रामाटीक डेस जैन प्राकृत' (बर्लिन, १८७५ ई०) नामक रचना भी प्राकृत भाषा पर प्रकाश डालती है। सम्भवतः प्राकृत व्याकरण के मूलग्रन्थ का अंग्रेजी संस्करण सर्वप्रथम डा० रूडोल्फ हार्नले ने किया। उनका यह ग्रन्थ 'द प्राकृत लक्षणम् एण्ड चण्डाज ग्रेमर आफ द एन्शियेंट प्राकृत' १८८० ई० में कलकत्ता से प्रकाशित हुआ।

प्राकृत भाषा के पाणिनि : पिशल :

पाश्चात्य विद्वानों में जर्मन विद्वान् रिचर्ड पिशल (R. Pischel) ने सर्व प्रथम प्राकृत भाषाओं का तुलनात्मक एवं व्यवस्थित अध्ययन प्रस्तुत किया है। यद्यपि उनके पूर्व हार्नले, लास्सन, होयेफर, बेवर आदि ने प्राकृत 'भाषा के सम्बन्ध में अध्ययन प्रारम्भ कर दिया था, किन्तु इस अध्ययन को पूर्णता पिशल ने ही प्रदान की है।

रिचर्ड पिशल ने आचार्य हेमचन्द्रकृत 'हेमशब्दानुशासन' प्राकृत-व्याकरण का व्यवस्थित रीति से प्रथम वार सम्पादन किया, जो सन् १८७७ ई० में प्रकाशित हुआ। प्राकृत भाषा के अध्ययन में पिशल ने अपने जीवन का अधिकांश समय व्यतीत किया। प्राकृत भाषा के व्याकरण की प्रकाशित एवं अप्रकाशित अनेक कृतियों के अनुशीलन के आधार पर उन्होंने प्राकृत भाषाओं का व्याकरण 'ग्रेमेटिक डेर प्राकृत श्प्राखन' नाम से जर्मन में लिखा, जो १९०० ई० में जर्मनी के स्तास्बुर्ग नगर से प्रकाशित हुआ। इसके अव अंग्रेजी और हिन्दी दोनों भाषाओं के अनुवाद प्रकाशित हो चुके हैं।

प्राकृत भाषा के इस महान् ग्रन्थ में पिशल ने न केवल प्राकृत भाषा के व्याकरण को व्यवस्थित रूप दिया है, अपितु प्राकृत भाषा की उत्पत्ति आदि पर भी विचार किया है। अपने पूर्ववर्ती पाश्चात्य विद्वानों के मतों का निरसन करते हुए पिशल ने पहली बार यह मत प्रतिपादित किया कि प्राकृत भाषा संस्कृत से उत्पन्न न होकर स्वतन्त्ररूप से विकसित हुई है। वैदिक भाषा के साथ प्राकृत का तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत कर उन्होंने भाषा विज्ञान के क्षेत्र में अध्ययन की नई दिशा प्रदान की है।[1]

विभिन्न प्राकृतों का अध्ययन

डा० पिशल के बाद वीसवीं शताब्दी के प्रारम्भ में पाश्चात्य विद्वानों ने प्राकृत भाषा के विभिन्न रूपों का अध्ययन करना प्रारम्भ कर दिया था। स्वतन्त्र ग्रन्थों के साथ-साथ प्राकृत भाषा-सम्बन्धी लेख भी शोध-पत्रिकाओं में प्रकाशित

---

[1] A. M. Ghatge—'A brief sketch of Prakrit Studies'—In Progress of Indic studies, Poona, 1942.

होने लगे थे। इस समय के विद्वानों में जार्ज ग्रियर्सन का नाम विशेष उल्लेखनीय है। सामान्य भाषा-विज्ञान के क्षेत्र में उनका जो योगदान है, उतना ही प्राकृत और अपभ्रंश भाषा के अध्ययन के क्षेत्र में भी।

सन् १९०६ में ग्रियर्सन ने पैशाची प्राकृत के सम्बन्ध में 'द पैशाची लैंग्वेज आफ नार्थ-वेस्टर्न इण्डिया' नाम से एक निबन्ध लिखा, जो लन्दन से छपा था।[१] १९६९ ई० में दिल्ली से जिसका दूसरा संस्करण निकला है। पैशाची प्राकृत की उत्पत्ति एवं उसका अन्य भाषाओं के साथ क्या सम्बन्ध है, इस विषय पर आपने विशेष अध्ययन कर १९१२ ई० में 'द डिरिवेशन आफ पैशाची एण्ड इट्स रिलेशन टु अदर लैंग्वेज' नामक निबन्ध के रूप में प्रकाशित किया।[२] १९१३ ई० में आपने ढक्को प्राकृत के सम्बन्ध में अध्ययन प्रस्तुत किया, 'अपभ्रंश एकार्डिंग टू मार्कण्डेय एण्ड ढक्की प्राकृत'।[३] इनके अतिरिक्त ग्रियर्सन का प्राकृत के भेद-प्रभेदों के सम्बन्ध में अध्ययन निरन्तर चलता रहा है। 'द प्राकृत विभाषाज'[४] 'एन अरवेक वर्ड क्वेटेड वाय हेमचन्द्र'[५], 'प्राकृत धात्वादेश,[६] 'पैशाची'[७] आदि निबन्ध प्राकृत भाषा एवं अपभ्रंश के अध्ययन के प्रति ग्रियर्सन की अभिरुचि को प्रगट करते हैं।

वीसवीं शताब्दी के दूसरे-तीसरे दशक तक प्राकृत भाषा का अध्ययन कई पाश्चात्य विद्वानों द्वारा किया गया है। भाषाविज्ञान के अध्ययन के लिए इस समय भारतीय भाषाओं का अध्यन करना आवश्यक समझा जाने लगा था। कुछ विद्वानों ने तो प्राकृत के व्याकरण ग्रन्थों का विद्वत्तापूर्ण सम्पादन किया है। हुल्टजश्च ने सिंहराज के 'प्राकृतरूपावतार' का सम्पादन किया, जो सन् १९०९ में लन्दन से छपा।

जैनविद्या का अध्ययन करनेवाले विद्वानों में इस समय के प्रसिद्ध विद्वान् डा० हर्मन जैकोबी थे, जिन्होंने प्राकृत वाङ्मय का विशेष अनुशीलन किया है। जैकोवी ने 'ओसगे बेत्ते एत्से लिंगन इन महाराष्ट्री' (महाराष्ट्री 'प्राकृत') की की चुनी हुई कहानियाँ) नाम से एक पाठ्य-पुस्तक तैयार की, जो सन् १८८६ ई० लिपजिग (जर्मनी) से प्रकाशित हुई। इसके इण्ट्रोडक्शन में उन्होंने महाराष्ट्री प्राकृत के सम्बन्ध में विशद् विवेचन किया है तथा वैदिक भाषाओं से अधुनिक भारतीय आर्य भाषाओं तक के विकास को प्रस्तुत किया: जैकोवी ने अपने द्वारा सम्पादित 'प्राकृत ग्रन्थों की भूमिकाओं' के अतिरिक्त प्राकृत भाषा के सम्बन्ध में स्वतन्त्र निबन्ध भी लिखे हैं। सन १९१२-१३ में उन्होंने

---

१. Asiatic Society Monographs Vol. 8, London, 1906.
२. Journal of the German Oriental Society, 1912.
३. Journal of the Royal Asiatic Society, 1913, p. 875-883.
४. The Indian Antiquary, 1918.
५. Journal of the Royal Asiatic Society, London, 1919.
६. Memories of the Asiatic Society of Bengal, Vol. 8. No. 2, 1924.
७. Sir Ashutosh Mukarjee silver Jubilee Vol. 3, 1925, p. 119-141

"प्राकृत देर जेस, उवर आइने नीव संधिरीगल इन पाली डण्ड इन, एण्ड उवर दी बेटोमिंग इण्डिश्चिन स्प्राखन' नामक निवन्ध लिखा[1], जो पालि-प्राकृत भाषाओं पर प्रकाश डालता है। जैनकथा साहित्य के आधार पर प्राकृत का सर्वप्रथम अध्ययन जैकोवी ने ही किया है। इस सम्वन्ध में उनका 'उवर डेस प्राकृत इन' डेर इत्सेलंग लिटरेचर डेर जैन' नामक निबन्ध महत्त्वपूर्ण है।

इसी समय पीटर्सन का 'वैदिक संस्कृत एण्ड प्राकृत',[2] एफ० इ० पार्जिटर का 'चूलिका 'पैशाचिक' प्राकृत',[3] आर० शिमदित का 'एलीमेण्टर बुक डेर शौरसेनी', वाल्टर शुब्रिंग का 'प्राकृत डिचटुंग एण्ड प्राकृत ग्रैमेनीक,'[4] एल० डी० वर्नेट का 'ए प्ल्यूरल फार्म इन द प्राकृत आफ खोतान'[5] आदि गवेषणात्मक कार्य प्राकृत भाषाओं के अध्ययन के सम्वन्ध में प्रकाश में आये।

इस शताब्दी के चतुर्थ एवं पंचम दशक में पाश्चात्य विद्वानों ने प्राकृत भाषा के क्षेत्र में जो कार्य किया है उसमें ल्युइगा नित्ति डोलची का अध्ययन विशेष महत्त्व का है। उन्होंने न केवल प्राकृत के विभिन्न वैयाकरणों के मतों का अध्ययन किया है, अपितु अभीतक प्राकृत भाषा पर हुए पिशेल आदि के ग्रन्थों की सम्यग् समीक्षा भी की है।[6] उनका प्रसिद्ध ग्रन्थ 'लेस ग्रेमेरियन्स प्राकृत्स' (प्राकृत के व्याकरणकार) है, जो पेरिस से सन् १९३८ ई० में प्रकाशित हुआ है। नित्ति डोलची का दूसरा ग्रन्थ 'डु प्राकृतकल्पतरु डेस् रामशर्मन विब्लियोथिक डि ले आल हेट्स इट्यूइस' है। इन्होंने प्राकृत-अपभ्रंश भाषा से सम्बन्धित समस्याओं पर शोध-निबन्ध भी लिखे हैं। 'प्राकत ग्रेमेरिअन्स टर्डिस एट डायलेक्ट्स डु'[7] आदि।

इसी समय टी० वरो का 'द लेंग्वेज आफ द खरोष्ट्री—डाकुमेंट्स फ्राम चाइनीज तुर्किस्तान', नामक निवन्ध १९३७ में केम्ब्रिज से प्रकाशित हुआ। प्राकृत मुहावरों के सम्वन्ध में विल्तोरे पिसानी ने 'एन अननोटिस्ड प्राकृत इडियम', नामक लेख प्रकाशित किया। मागधी एवं अर्धमागधी के स्वरूप का

---

[१] केस्टगवे डेलब्रुक स्मृतिग्रन्थ, स्ट्रासबर्ग, १९१२-१३, पे० २११-२२१, 1912-13, p. 211-221.

[२] Journal of the American oriental society, vol. 32, 1912.

[३] Journal of the Royal Asiatic Society, New Series, London, 1912, p. 711-713.

[४] F. Stegarve Jacobi, Bonn (Germany) 1926, p. 89-97.

[५] Journal of the Royal Asiatic Society, New Series, London, 1927, p. 848 and 1928, p. 399.

[६] See—प्राकृत भाषाओं का व्याकरण—अनु० डा० हेमचन्द्र जोशी, आमुख, पृ० ३-७; प्रका०—बिहार-राष्ट्रभाषा-परिषद, पटना, सन् १९५८.

[७] Bulletin of School of Oriental and African Studies, No. 8. p. 681-683, London, 1936.

विवेचन करने वाला डब्ल्यू० क्लर्क का लेख 'मागधी एण्ड अर्धमागधी',[१] सन् १९४४ ई० में प्रकाश में आया। १९४८ ई० में नार्मन ब्राउन ने जैनमहाराष्ट्री प्राकृत और उसके साहित्य का परिचय देनेवाला 'जैन महाराष्ट्री प्राकृत सम केनिकल मेटेरियल इन' नाम से एक लेख लिखा।[२]

इस शताब्दी के छठे दशक में प्राकृत के साहित्यिक ग्रन्थों पर भी पाश्चात्य विद्वानों ने दृष्टिपात किया। 'कुवलयमालाकहा' की भाषा ने विद्वानों को अधिक आकृष्ट किया। सन् १९५० में अल्फ्रड मास्तर ने 'ग्लनिंग्स फ्राम द कुवलयमाला' नामक लेख लिखा,[३] जिसमें उन्होंने ग्रन्थ की १८ देशी भाषाओं पर प्रकाश डाला। दूसरे विद्वान् जे० क्यूपर ने 'द पेशाची फ्रागमेन्ट आफ द कुवलयमाला' में ग्रन्थ की भाषा की व्याकरण-मूलक व्याख्या प्रस्तुत की।[४] प्राकृत भाषा के अध्ययन के इस प्रसार के कारण विश्व की अन्य भाषाओं के साथ भी उसकी तुलना की जाने लगी। प्रसिद्ध भाषाशास्त्री ज्यूलस ब्लाख ने अपने 'प्राकृत Cia लैटिन guidem लैंग्वेज'[५] नामक लेख में प्राकृत और लैटिन भाषा के सम्बन्धों पर विचार किया है।

अपभ्रंश भाषा का अध्ययन

बीसवीं शदी के प्रारम्भ तक प्राकृत और अपभ्रंश में कोई विशेष भेद नहीं माना जाता था। किन्तु पाश्चात्य विद्वानों की खोज एवं अपभ्रंश साहित्य के प्रकाश में आने से अव ये दोनों भाषाएँ स्वतन्त्र रूप से अस्तित्व में आ गयी है और उन पर अलग-अलग अध्ययन-अनुसंधान होने लगा है। अपभ्रंश भाषा और साहित्य के क्षेत्र में अव तक हुए अध्ययन और प्रकाशन का विवरण डा० देवेन्द्रकुमार शास्त्री ने परिश्रमपूर्वक स्वतन्त्र ग्रन्थ के रूप में प्रस्तुत किया है।[६] उससे ज्ञात होता है पाश्चात्य विद्वानों ने अपभ्रंश भाषा का भी पर्याप्त अध्ययन किया है।

रिचर्ड पिशल ने प्राकृत व्याकरण के साथ अपभ्रंश भाषा के स्वरूप आदि का भी अध्ययन किया। १८८० ई० में उन्होंने 'देशीनाममाला' का सम्पादन कर उसे प्रकाशित कराया, जिसमें यह प्रतिपादित किया गया है कि अपभ्रंश भाषा जनता की भाषा थी और उसमें साहित्य भी रचा जाता था। आपके मत

---

[१] Journal of the American Oriental and African Studies, No. 8 p. 681-683, London, 1936.

[२] के० एम० मुन्शी स्वर्णमहोत्सव ग्रन्थ, भाग ९, पृ० २७-३२.

[३] Bulletin of the school of oriental and African studies, Vol. 13, No. 2, 4.

[४] Indo-Ironian Journal, Vol. 1. No. 1 1957.

[५] Journal of the linguistic society of America, Vol. 29. No. 2, Part 1-2, April-June 1953.

[६] डा० डी० के शास्त्री—'अपभ्रंश भाषा और साहित्य की शोध-प्रवृत्तियाँ'-दिल्ली, १९७२.

का लास्सन ने भी समर्थन किया। १९०२ ई० में पिशल द्वारा लिखित 'माटेरिआलिसनत्सुर डेस अपभ्रंश' पुस्तक बर्लिन से प्रकाशित हुई, जिसमें स्वतन्त्र रूप से अपभ्रंश का विवेचन किया गया।

जिस प्रकार प्राकृत भाषा के अध्ययन का सूत्रपात करनेवाले रिचर्ड पिशल थे, उसी प्रकार अपभ्रंश के ग्रंथों को सर्वप्रथम प्रकाश में लानेवाले विद्वान् डा० हर्मन् जैकोबी थे। १९१४ ई० में जकोबी को भारत के जैन-ग्रन्थभण्डारों में खोज करते हुए अहमदावाद में अपभ्रंश का प्रसिद्ध ग्रन्थ 'भविसयत्तकहा' प्राप्त हुआ तथा राजकोट में 'नेमिनाथ चरित' की पाण्डुलिपि मिली। जैकोबी ने इन दोनों ग्रन्थों का सम्पादन कर अपनी भूमिका के साथ इन्हें प्रकाशित किया तभी से अपभ्रंश भाषा के अध्ययन में गतिशीलता आयी। अपभ्रंश का सम्बन्ध आधुनिक भाषाओं के साथ स्पष्ट होने लगा।

अपभ्रंश भाषा के तीसरे विदेशी अन्वेषक मनीषी डा० एल० पी० टेस्सिटरी हैं, जिन्होंने राजस्थानी और गुजराती भाषा का अध्ययन अपभ्रंश के सन्दर्भ में किया है। सन् १९१४ से १९१६ ई० तक आपके विद्वतापूर्ण लेखों ने[1] अपभ्रंश के स्वरूप एवं आधुनिक भारतीय भाषाओं के साथ उसके सम्बन्धों को पूर्णतया स्पष्ट कर दिया। टेस्सिटरी के इन लेखों के अनुवादक डा० नामवर सिंह एवं सुनीतिकुमार चाटुर्ज्या इन लेखों को आधुनिक-भारतीय भाषाओं और अपभ्रंश को जोड़नेवाली कड़ी के रूप में स्वीकार करते हैं। इस बात की पुष्टि डा० ग्रियर्सन द्वारा अपभ्रंश के क्षेत्र में किये गये कार्यों से हुई है।

डा० ग्रियर्सन ने 'लिग्विंस्टिक सर्वे आफ इण्डिया' के प्रथम भाग में अपभ्रंश पर विशेष प्रकार किया है। १९१३ ई० में ग्रियर्सन ने मार्कण्डेय के अनुसार अपभ्रन्श भाषा के स्वरूप पर विचार प्रस्तुत करते हुए एक लेख प्रकाशित किया। १९२२ ई० में 'द अपभ्रंश स्तवकाज आफ रामशर्मन' नामक एक और लेख आपका प्रकाश में आया।[2] इसी वर्ष अपभ्रंश पर आप स्वतन्त्र रूप से भी लिखते रहे।

बीसवीं शताब्दी के तृतीय एवं चतुर्थ दशक में अपभ्रंश पर और भी निवन्ध प्रकाश में आए। हर्मन जेकोबी का 'जूर फ्राग नाक डेम उरस्प्रंग ष्स अपभ्रंश'[3] एस० स्मिथ का 'देजीमांस दु तोय अपभ्रंश आ पाली,[4] तथा लुगविग आल्सडोर्फ का 'अपभ्रंश मटेरेलियन जूर केंटनिस, डेस, बेमर कुनजन जू पिशेल'[5] आदि अविक महत्त्वपूर्ण हैं। १९३७ ई० में डा० आल्सडोर्फ़ ने

---

१. 'Notes on the Grammar of the Old Western Rajasthani with special reference to Apabhramsa and Gujrati and Marvari'-Indian Antiquary, 1914-16.

२. Indian Antiquary, Jan. 1922.

३. फेस्टगिश्रिष्ट जे० वाकरनल, पृ० १२४-१३१, गाटिंगन, १९२३.

४. Bulleten of the School of London, 33, p. 169-72.

५. M. Winternitz Memorial Vol. p. 29-36, 1933.

‘अपभ्रंश स्टडियन’ नाम से स्वतन्त्र ग्रन्थ ही लिपजिंग से प्रकाशित किया, जो अपभ्रंश पर अब तक हुए कार्यों का मूल्यांकन प्रस्तुत करता है। १९३९ में लुइगा नित्ति डोलची के ‘द अपभ्रंश स्तवकाज आफ राशर्मन’ से ज्ञात होता है कि अपभ्रंश कृतियों के फ्रेंच में अनुवाद भी होने लगे थे। नित्ति डोलची ने अपभ्रंश एवं प्राकृत पर स्वतन्त्र रूप से अध्ययन ही नहीं किया, अपितु पिशल जैसे प्राकृत भाषा के मनीषी की स्थापनाओं की समीक्षा भी की है।

सन् १९५० के वाद अपभ्रंश साहित्य की अनेक कृतियाँ प्रकाश में आने लगीं। अतः उनके सम्पादन और अध्ययन में भी प्रगति हुई। भारतीय विद्वानों ने इस अवधि में प्राकृत-अपभ्रंश पर पर्याप्त अध्ययन प्रस्तुत किया है।[१] विदेशी विद्वानों में डा० के० डी० व्रीस आलसडोर्फ के नाम उल्लेखनीय हैं। के० डी० व्रीस ने १९५४ ई० में ‘अपभ्रंश स्टडीज’ नामक दो निवन्ध प्रस्तुत किये।[२] द्रविड़ भाषा और अपभ्रंश का तुलनात्मक अध्ययन करते हुए उन्होंने ‘ए द्राविडियन टर्न इन अपभ्रंश’[३], ‘ए द्राविडियन इन अपभंश’[४] नामक दो निवन्ध तथा ‘अपभ्रंश स्टडीज’ का तीसरा[५] और चौथा[६] निवन्ध १९५९-६१ के वीच प्रकाशित किये।

वीसवी शताब्दी के सातवें दशक में अपभ्रंश भाषा के क्षेत्र में विदेशी विद्वान् तिश्योशी नारा का कार्य महत्त्वपूर्ण है। सन् १९६३ ई० में उन्होंने ‘शार्टनिंग आफ द फाइनल वावेल आफ इन्स्ठ० सीग० एन एण्ड फोनोलाजी आफ द लेंग्वेज इन सरह दोहा’ नामक निवन्ध प्रकाशित किया[७], १९६४ ई० में ‘द स्टडी आफ अवहट्ट एण्ड प्रोटोबेंगाली’ विषय पर कलकत्ता विश्वविद्यालय से आपका शोध-प्रवन्ध स्वीकृत हुआ। इसके वाद भी अपभ्रंश पर आपका अध्ययन गतिशील रहा। १९६५ ई० में ‘अपभ्रंश एण्ड अवहट्ट-प्रोटो न्यू इण्डो आयर्न स्टेजेज’[८] नामक निबन्ध आपके द्वारा प्रस्तुत किया गया।

जैन साहित्य

पाश्चात्य विद्वानों ने केवल प्राकृत एवं अपभ्रंश का भाषा वैज्ञानिक अध्ययन ही नहीं किया अपितु इन भाषाओं के साहित्य का भी अध्ययन किया

---

१. डा० शास्त्री, वही, पृ० ९०-९४.

२. Journal of the American Oriental Society. Vol. 74. No. 1. p. 1-5, No. 3, p. 142-46.

३. Journal of the Rayal Asiatic Socieic of Great Britan and Ayarland, London, Vol. 1-2. 1954.

४. Prof. P. K. Gour *Commemoration* Vol. 1960.

५. Journal of the American Oriental Society, Vol. 79. No. 1. 1959.

६. Ibid, Vol. 81, No. 1 p. 13-21, 1961.

७. Bulleten of the Philological Society of Calcutta, 4, 1, 1, 1963.

८. Journal of the linguistic society of Japan, Vol. 42, p. 47-58, 1965.

है। जैनागम, जैनटीका-साहित्य का स्वतन्त्र साहित्यिक रचनाओं के प्रामाणिक संस्करण जर्मन और फ्रेंच विद्वानों द्वारा तैयार किये गये हैं। जैन कथा साहित्य पर उनकी विशेष रुचि रही है। व्याकरण एवं भाषा-शास्त्रीय ग्रन्थों के अतिरिक्त १९वीं शताब्दी से अब तक जैन साहित्य के जिन प्रमुख ग्रन्थों पर विदेशी विद्वानों ने कार्य किया है, उनका विवरण कालक्रम की दृष्टि से इस प्रकार हैं :—

१.	अभिधानचिन्तामणि	ओ. वोतलिक	१८४८ ई०
२.	शत्रुंजयमहात्म्य	अल्वर्ट वेवर	१८५८
३.	भगवतीसूत्र[1]	जेकोवी	१८६८
४.	कल्पसूत्र	जेकोवी	१८७९
५.	देशीनाममाला	पिशल	१८८०
६.	नायाधम्मकहा	स्टेनल	१८८१
७.	औपवादिकसूत्र एवं		
८.	रायपसेणिय	लायमन	१८८२
९.	आचारांग	जेकोवी	१८८५
१०.	उत्तराध्ययनटीका	जेकोवी	१८८६
११.	हेमचन्द्र-लिंगानुशासन	एफ० आर० ओटो	१८८६
१२.	कथासंग्रह	जेकोवी	१८८६
१३.	सगरकथा का जैन रूप	फिक	१८८६
१४.	उपमितिभवप्रपंचकथा	जेकोवी	१८९१
१५.	महावीर एवं बुद्ध	एस० एफ० ओटो	१९०२
१६.	धर्मपरीक्षा	मिरनोव निकोलेल	१९०३
१७.	कल्पसूत्र	सुब्रिंग	१९०४
१८.	जैन ग्रंथ-संग्रह	ग्यूरेनिट	१९०६
१९.	ज्ञाताधर्मकथा	हट्टमन	१९०७
२०.	ग्रंतगडदसाओ	वरनट	१९०७
२१.	वज्जालग्ग	जूलस	१९१३
२२.	पउमचरियं	जेकोवी	१९१४
२३.	कर्मग्रंथ	ग्लसनप	१९१५
२४.	भविसयत्तकहा	जेकोवी	१९१८
२५.	प्रवन्धचिन्तामणि	सिव्रेल	१९२०
२६.	कालकाचार्य-कथानक	जेकोवी	१९२१
२७.	नेमिनाथचरित	जेकोवी	१९२१
२८.	सनत्कुमारचरित	जेकोवी	१९२१
२९.	तत्त्वार्थाधिगमसूत्र एवं कल्पसूत्र	सुजुकी	१९२१
३०.	उत्तराध्ययनसूत्र	कार्पेण्टर	१९२२

---

[1] German Indology—Past and Present p. 21.

३१.	दिगम्बर जैन ग्रन्थों का परिचय	वाल्टर	१९२३
३२.	कुमारपालप्रतिवोध	आल्सडोर्फं	१९२८
३३.	दसवेयालियसुत्त	लेमन	१९३२
३४.	हरिवंशपुराण एवं		
३५.	महापुराण	आल्सडोर्फं	१९३५
३६.	सूर्यप्रज्ञप्ति	कोल	१९३७
३७.	जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति	डब्लू किफेल	१९३७
३८.	प्राकृतकल्पतरु	नित्तिडोलची	१९३९
३९.	न्यायावतारसूत्र	कनकुरा	१९४४
४०.	महानिशीथ	हम्म	१९४८
४१.	मल्ली की कथा	गुस्तेव	१९५२
४२.	चौपन्नमहापुरिसचरियं	कलास	१९५५
४३.	महानिशीथ	सुब्रिंग	१९६३
४४.	आयारदशाओ	सुब्रिंग	१९६६
४५.	प्रवचनसार	ए० ऊनो	१९६६
४६.	उत्तराध्ययन	आल्सडोर्फ	१९५४-६६
४७.	ओघनिर्युक्ति	ए. मेटे	१९६८
४८.	मूलाचार[1]	आल्सडोर्फं	१९६८
४९.	भगवतीमूलाराधना	आल्सडोर्फं	१९६८
५०.	अनुयोगद्वारसूत्र	टी० हनाकी	१९७०

विभिन्न विषय

जैन साहित्य के इन प्रमुख ग्रन्थों के अतिरिक्त जैन-दर्शन की अन्य विधाओं पर भी पाश्चात्य विद्वानोंने लिखा है। उन्होंने जैन ग्रन्थों का सम्पादन ही नहीं किया, अपितु उन के फ्रेंच एवं जर्मन भाषाओं में अनुवाद भी किये हैं। लायमन ने पादलिप्तसूरि की 'तरंगवती कथा' का सुन्दर अनुवाद दाइ नोन (Die Nonne) The Nun के नाम से प्रकाशित किया है। इस दृष्टि से चार्लट क्रोसे का इंडियन नावल (Indische Novellen) महत्त्वपूर्ण कार्य है।[2] जैनाचार्यों की जीवनी की दृष्टि से हर्मन जेकोवी का 'अवर डास लेवन डेस जैन मोन्स हेमचन्द्र' नामक ग्रन्थ महत्त्वपूर्ण है।

जैन इतिहास और पुरातत्त्व के महत्त्वपूर्ण अवशेषों के सम्बन्ध में भी पाश्चात्य विद्वानों में अध्ययन प्रस्तुत किया है। डॉ० मेनट ने गिरनार के जैन मंदिरों पर लिखा है। जोरल डुबरिल ने दक्षिण भारत के पुरातत्त्व पर विचार

---

[1] Bharatiya jnanpith Patrika, Oct. 1968, p. 183.

[2] The Contribution of French and German Scholars to Jain Studies.- Acharya Bhikshu Smitigranth, p. 106.

करते हुए जैन पुरातत्त्व के महत्त्व पर प्रकाश डाला है। ए० ग्युरिनट ने जैन अभिलेखों के ऐतिहासिक महत्त्व पर प्रकाश डाला है।[१] ग्युरिनट का विशेष योगदान जैन ग्रन्थ-सूची के निर्माण करने में भी है। उन्होंने ८५२ जैन ग्रन्थों का परिचय अपने "एसे आन जैन विब्लियोग्राफी" नामक निवन्ध में दिया है। इसके बाद 'नोटस् आन जैनविब्लियोग्राफी' तथा 'सम कलेक्शन्स आफ जैन बुक्स' जैसे निवन्ध भी उन्होंने जैन ग्रन्थ-सूची के निर्माण के सम्बन्ध में लिखे हैं।[२] इनके पूर्व भी १८९७ ई० में ग्रर्नेस्ट ल्यूमन ने २०० हस्तलिखित दिगम्बर जैनग्रन्थों का परिचय अपने एक लेख में दिया है।[३]

जैनसाहित्य के ग्रन्थों का अध्ययन करनेवाले पाश्चात्य विद्वानों में विन्तरनित्स का स्थान उल्लेखनीय है। उन्होंने अपने 'हिस्ट्री ग्राफ इंडियन लिटरेचर' नामक प्रसिद्ध ग्रन्थ में लगभग १५० पृष्ठों में जैन-साहित्य का विवरण दिया है। उस समय उन्हें उतने ही जैनग्रन्थ उपलब्ध थे। इस विवरण में विन्टरनित्स ने जैन-कथाओं का भारत की अन्य कथाओं एवं विदेशी कथाओं के साथ तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया है।

विदेशों में जैनविद्या का ग्रध्ययन केन्द्र

लगभग सौ वर्षों तक पाश्चात्य विद्वानों द्वारा जैनविद्या पर किया गया ग्रध्ययन भारत एवं विदेशों में जैनविद्या के प्रचार-प्रसार में पर्याप्त उपयोगी रहा है। इन विद्वानों के कार्यों एवं लगन को देखकर भारतीय विद्वान् भी जैनविद्या के अध्ययन में जुटे। परिणामस्वरूप न केवल प्राकृत-ग्रपभ्रंश साहित्य के सैकड़ों ग्रन्थ प्रकाश में आये, अपितु भारतीय विद्या के अध्ययन के लिए जैनविद्या के ग्रध्ययन की अनिवार्यता अव अनुभव की जाने लगी है। डा० पी० एल० वैद्य, डा० एच० डी० बेलणकर, डा० एच० एल० जैन, डा० ए० एन० उपाध्ये, डा० जी० पी० तगारे, मुनि पुण्यविजय एवं मुनि जिनविजय, दलसुखभाई मालवणिया ग्रादि विद्वानों के कार्यों को इस क्षेत्र में सदा स्मरण किया जावेगा।

विदेशों में भी वर्तमान में जैनविद्या के ग्रध्ययन ने जोर पकड़ा है। पूर्व जरमनी में फ्री युनिवर्सिटी बर्लिन में प्रोफेसर डा० क्लोस ब्रुहन (Klaus Bruehn) 'जैन लिटरेचर एण्ड माइथोलाजी, इंडियन आर्ट एण्ड इकोनोग्राफी' का अध्यापन कार्य कर रहे हैं। उनके सहयोगी डा० सी० बी० त्रिपाठी 'बुद्धिस्ट-जैन लिटरेचर' तथा डा० मोनीका जार्डन जैन लिटरेचर का ग्रध्यापन कार्य करने में संलग्न है। पश्चिमी जर्मनी हमबुर्ग में डा० एल० आल्सडोर्फ स्वयं जैनविद्या के अध्ययन-ग्रध्यापन में संलग्न हैं। आप उत्तराध्ययननिर्युक्ति पर कार्य कर रहे हैं। उनके छात्र श्वेताम्बर एवं दिगम्बर जैन ग्रन्थों पर शोध कर रहे हैं।

---

[१] Ibid, D. K. Banerjee, p. 106.

[२] ibid, p. 106.

[३] 'वीनेर जेटश्रिफ्ट फुडी कुण्डे डेस मोर जेनलेण्डस' (जर्मनी), पृ० २९७-३१२.

प्राकृत भाषाओं का विशेष अध्ययन वेलजियम में किया जा रहा है। वहाँ पर डा० जे० डेल्यू 'जैनिज्म तथा प्राकृत' पर, डा० एल० डी० राय 'क्लासिकल संस्कृत एण्ड प्राकृत' पर, प्रो० डा० ग्रार० फोहले 'क्लासिकल संस्कृत प्राकृत एण्ड इंडियन रिलीजन' पर तथा प्रो० डा० ए० श्चार्पे 'एंशियण्ट इण्डियन लेंग्वेजेज एण्ड लिटरेचर—वैदिक, क्लासिकल संस्कृत एण्ड प्राकृत' पर ग्रध्ययन-ग्रनुसन्धान कर रहे हैं।[१]

इसी प्रकार पेनीसिलवानिया युनिवर्सिटी में प्रो नार्मन ब्राउन के निर्देशन में प्राकृत तथा जैन साहित्य में शोधकार्य चल रहा है। इटली में प्रो० डा० **वितरो विसानी** एवं प्रो० **ग्रोसार बोटो** (Occar Botto) जैनविद्या के अध्ययन में संलग्न हैं। आस्ट्रेलिया में प्रो० **ई० फ्राउल्नर वेना** (E. Frauwalner Viena) जैनविद्या के विद्वान् हैं। पेरिस में प्रो० डा० लोस रेनु (Louis Renou), रोम में डा० टुची (Tucci) तथा ज्योरगिग्रा (Georgia) में डा० वाल्टर वार्ड (walter ward) भारतीय विद्या के ग्रध्ययन के साथ-साथ जैनिज्म पर भी शोध-कार्य में संलग्न हैं।[२]

जापान में जैनविद्या का अध्ययन वौद्धधर्म के साथ चीनी एवं तिब्वतन स्रोतों के ग्राधार पर प्रारम्भ हुआ। इसके प्रवर्तक थे प्रो० जे० सुजुकी (J. Suzuki) जिन्होंने 'जैन सेक्रेड बुक्स' के नाम से (Jainakyoseiten) लगभग २५० पृष्ठ की पुस्तक लिखी। वह १६२० ई० में 'वर्ल्डस सेक्रेड बुक्स' ग्रन्थमाला के अन्तर्गत प्रकाशित हुई।[३] सुजुकी ने 'तत्त्वार्थाधिगमसूत्र', 'योगशास्त्र' एवं 'कल्पसूत्र' का जापानी अनुवाद भी ग्रपनी भूमिकाओं के साथ प्रकाशित किया।[४] जैनविद्या पर कार्य करनेवाले दूसरे जापानी विद्वान् तुहुकु (Tohuku) विश्वविद्यालय में भारतीयविद्या के अध्यक्ष डा० ई० कनकुरा (E. Kanakura) हैं। इन्होंने सन् १६३६ में प्रकाशित 'हिस्ट्री आफ स्प्रिचुग्रल सिविलाइजेशन आफ एन्स्येण्ट इण्डिया' के नवें ग्रध्याय में जैनधर्म के सिद्धान्तों की विवेचना की है। तथा 'द स्टडी आफ जैनिज्म' कृति १९४० में आपके द्वारा प्रकाश में आयी। १६४४ ई० में तत्त्वार्थाधिगमसूत्र, एवं 'न्यायावतार' का जापानी ग्रनुवाद भी आपने किया है।[५]

वीसवीं शताब्दी के छठे एवं सातवें दशक में भी जैनविद्या पर महत्त्वपूर्ण कार्य जापान में हुआ है। तैशो (Taisho) विश्वविद्यालय के प्रो० एस० मत्सुनामी (S. Matsunami) ने वौद्धधर्म और जैनधर्म का तुलनात्मक अध्ययन

---

[१] डा० शास्त्री, वही, पृ० ६२.

[२] ज्ञानपीठ पत्रिका, १९६८, पृ० १८३.

[३] Atsushi Uno—'Jain Studies in Japan',—Jain Journal Vol. VIII, No. 2., 1973, p. 75.

[४] Ibid, p. 77.

[५] The Voice of Ahimsa, Vol. 6. 3-4, 1956, p. 136-37.

प्रस्तुत किया है।[1] 'ए स्टडी आन ध्यान इन दिगम्बर सेक्ट' (१९६१), 'इथिक्स आफ जैनिज्म एण्ड बुद्धिज्म' (१९६३) तथा 'इसिभासियइम' (१९६६) एवं 'दसवेयालियसुत्त' (१९६८) का जापानी अनुवाद आदि जैनविद्या पर आपकी प्रमुख रचनाएं हैं।[2] सन् १९७० ई० में डा० एच० उइ (H. Ui) की पुस्तक 'स्टडी आफ इण्डियन फिलासफी' प्रकाश में आयी। उसके दूसरे एवं तीसरे भाग में उन्होंने जैनधर्म के सम्बन्ध में अध्ययन प्रस्तुत किया है।

टोकियो विश्वविद्यालय के प्रो० डा० एच० नकमुरा (H. Nakamura) तथा प्रो० यूतक औजिहारा (Yotak Ojihara) तथा वर्तमान में जैनविद्या के अध्ययन में अभिरुचि रखते हैं। उनके लेखों में जैनधर्म का तुलनात्मक अध्ययन किया गया है।[3] श्री अत्सुशी उनो (Atsushi Uno) भी जैन विद्या के उत्साही विद्वान् हैं। इन्होंने 'वीतरागस्तुति' (हेमचन्द्र), 'प्रवचनसार, पंचास्तिकायसार,' तथा 'सर्वदर्शनसंग्रह' के तृतीय अध्याय का जापानी अनुवाद प्रस्तुत किया है। कुछ जैनधर्म-सम्बन्धी लेख भी लिखे हैं। सन् १९६१ में 'कर्म डाक्ट्राइन इन जेनिज्म' नामक पुस्तक भी आपने लिखी है।[4]

विदेशी विद्वानों द्वारा जैनविद्या पर किये गये कार्यों के इस विवरण को पूर्ण नहीं कहा जा सकता। वहुत से विद्वानों और उनके कार्यों का उल्लेख साधनहीनता और समय की कमी के कारण इसमें नहीं हो पाया है।[5] फिर भी विदेशी विद्वानों की लगन, परिश्रम एवं निष्पक्ष प्रतिपादनशैली का ज्ञान इससे होता ही है। विदेशी विद्वानों द्वारा जैनविद्या के क्षेत्र में किये गये इस योगदान का एक परिणाम यह भी हुआ कि भारत और विदेशों में जैनविद्या के अध्ययन-अध्यापन के लिए स्वस्थ वातावरण तैयार हुआ है। अनेक विदेशी विद्वान् भारत की विभिन्न संस्थाओं में तथा अनेक भारतीय विद्वान् विदेशों के विश्वविद्यालयों में जैनविद्या पर शोध-कार्य करने में संलग्न हैं।

◆

---

१. Jain Journal, Oct. 1973. p. 78.

२. ibid, p. 77.

३. ibid.

४. 'Progress of Prakrit and Jain Studies's Presidental address of Nathmal Titia in AIOC. Varanasi, 1968.

५. See—Ghatage—Above article and Winternitz—History of Indian literature Vol-II, Jain Literature.

हिन्दू तथा जैन साधु-आचार

डा० देवनारायण शर्मा

सामान्यतः हम देखते हैं कि संसार में जितने भी धर्म या धर्मशास्त्र हैं, उनका एकमात्र उद्देश्य मनुष्य को मानसिक संतुलन प्रदान करना है, दुविधा, द्वन्द्व, वेदना और शोक से उसे मुक्त करना है एवं उसके भीतर एक ऐसी शान्ति को उत्पन्न करना है, जिसे सन्देह विचलित न कर सके, जिसे शंकायें हिला न सकें। वस्तुतः धर्म वही है, जिससे सांसारिक अभ्युदय और आध्यात्मिक उन्नति दोनों ही प्राप्त होते हैं। 'आचार' शब्द प्रायः 'धर्म' का समानार्थक शब्द ही माना जाता है। मनु ने "दशकं धर्मलक्षणम्" के द्वारा आचार को ही विशेष स्पष्ट करने की चेष्टा की है। जैन धर्म और वौद्धधर्म में तो इसका महत्त्व और भी अधिक है। वहाँ यह आचार त्रिविध रूपों में निरूपित किया गया है। अहिंसा, निष्कामता, मनोविजय, आत्मसंयम जैसी सदाचरण सम्वन्धी वातों की ओर उन्होंने विशेष ध्यान दिया है। क्षमा, शील, प्रज्ञा, मैत्री, सत्य, वीर्य आदि वोधिसत्व के आदर्शगुण माने गये हैं। इसी प्रकार थोड़े से शब्दभेद के साथ प्रायः इन्हीं को अहिंसा, सत्य, अस्तेय, शौच, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह, संतोष, तप, स्वाध्याय तथा ईश्वर-प्रणिधान के नाम देकर योगदर्शन ने भी अपने यहाँ यम-नियमों के रूप में स्थान दिया है। स्मृतियों ने तो "आचारः परमोधर्मः" इस कथन के द्वारा धर्म का स्पष्ट अर्थ ही "आचार प्रधान कर्म" निर्धारित कर दिया। हम देखते हैं कि जैनधर्म में "अहिंसा परमोधर्मः" इस कथन के द्वारा अहिंसा-प्रधान कर्म को ही धर्म कहा गया है। इस तरह इस निष्कर्ष पर हम आसानी से पहुँच सकते हैं कि अहिंसा अथवा आचारप्रधान कर्म को ही भारतीय परम्परा में धर्म की संज्ञा दी गयी है। जैनधर्म में अहिंसा के अतिरिक्त जो सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह ये चार अन्य व्रतों के नाम भी लिये गये हैं, वस्तुतः वे स्वतंत्र अथवा पृथक् सत्तावाले नहीं है, अपितु अहिंसा के ही पूरक हैं। इसे यों भी कहा जा सकता है कि अहिंसा के पूर्ण पालन के लिये ही इन व्रतों की साधना आवश्यक मानी गयी है। इस प्रकार अव यह समझने में भ्रम का कोई स्थान ही नहीं रह जाता कि किसी व्यक्ति, समाज अथवा राष्ट्र के जीवन में 'आचार' का कितना अधिक महत्त्वपूर्ण स्थान है।

हिन्दू और जैन दोनों ही परम्पराओं में अहिंसा, अमृषा, अस्तेय, अमैथुन, और अपरिग्रह, इन पंच व्रतों को ही धर्म का मूल स्तम्भ माना गया है। इन व्रतों के स्वरूप पर विचार करने से एक तो यह वात स्पष्ट हो जाती है कि इनके द्वारा मनुष्य की उन वृत्तियों का नियन्त्रण करने का प्रयत्न किया गया है, जो समाज में मुख्यरूप से बैर एवं विरोध के कारण हुआ करती हैं। दूसरी यह

वात ध्यान देने योग्य है कि आचरण का परिष्कार सरलतम रीति से कुछ निषेधात्मक नियमों के द्वारा ही किया जा सकता है। हिंसा, असत्य, चोरी, कुशील और परिग्रह ये सभी सामाजिक पाप हैं, इनके परित्याग से ही समाज का हित संभव है। इन व्रतों पर जैनशास्त्रों में बहुत अधिक जोर दिया गया है और इनका अत्यन्त सूक्ष्म एवं सुविस्तृत विवेचन किया गया है। धर्माचार्यों ने प्रथम तो यह अनुभव किया कि सव के लिए सव अवस्थाओं में इन व्रतों का एक साथ पूर्ण पालन संभव नहीं है। अतएव जैनधर्म में इन व्रतों के दो स्तर स्थापित किये गये—अणु और महत् अर्थात् एक देश और सर्व देश। पश्चात् काल में आवश्यकता होने पर इनके अतिचार भी निर्धारित हुए, जिससे सच्चे अर्थ में इन व्रतों का पालन हो सके। इस प्रकार व्रतों के इन दो विभागों द्वारा जैनधर्म में गृहस्थ और साधु-आचार के वीच समानता और भेद वताने वाली स्पष्ट रेखा खींच दी गयी है। प्रायः इसी तरह की मिलती-जुलती व्यवस्था हम हिन्दू-धर्म में भी पाते हैं, जो मनुष्य-जीवन में यथाक्रम ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ और संन्यास-धारण की चतुर्विध आश्रम-व्यवस्था से प्रमाणित है। वस्तुतः व्यक्ति ब्रह्मचर्याश्रम से जिस जीवन का प्रारम्भ करता है, उसकी परिसमाप्ति संन्यासाश्रम में ही जाकर होती है, जव साधक उस गृह तथा परिवार को भी, जो उसकी वाल्य और युवा दोनों ही अवस्थाओं में आश्रय एवं आकर्षण के स्थान रहे हैं, वन्धन का कारण समझता हुआ छोड़ कर चल पड़ता है और पुनः उनकी ओर लौटकर देखता तक नहीं। यह मानव-जीवन का कितना महान् परिवर्तन एवं कैसी कठोर साधना है ?

यह साधु-आचार विषयक साहित्य वहुत विशाल है। आज इस वैज्ञानिक युग में भी साधु-आचार सम्वन्धी ग्रन्थों से आपूरित ऐसे ग्रन्थागार और ग्रन्थ-भण्डार हैं जहाँ अभी तक विषयानुसार पुस्तक सूची तैयार करना दुष्कर कार्य समझा जाता है। इस साहित्य की विशालता का प्रधान कारण यह कहा जा सकता है कि प्राचीन काल से ही धर्म एवं अध्यात्म चर्चा के प्रधान केन्द्र इस भारत में प्रायः जितने भी धार्मिक ग्रन्थ लिखे गये, उनमें साधु-आचार से अछूता शायद ही कोई ग्रन्थ वचा हो। इस प्रकार भारतीय परम्परा में जो भी साहित्य धार्मिक क्षेत्र के अन्तर्गत आते हैं, उन्हें प्रायः हम साधु-आचार विषयक भी मान सकते हैं, और ये ग्रन्थ अपने अन्तर्गत सैकड़ों पन्थ और सम्प्रदायों को समेट कर रखे हुए हैं। किन्तु, यहाँ यह ज्ञातव्य है कि भारतीय परम्परा के अन्तर्गत साधु-आचार विषयक ग्रन्थ हिन्दू और जैन सम्प्रदायों में प्रायः अधिक हैं, जिन सबों का सामान्य परिचय भी प्रस्तुत करना एक स्वतन्त्र महानिवन्ध का विषय है। अतः प्रस्तुत निवन्ध के अन्तर्गत केवल आठ प्रमुख ग्रन्थों पर विचार किया गया है और वह भी संक्षेप में। सामान्यतः हिन्दू-परम्परानुमोदित साधु-आचारों के साक्ष्यस्वरूप ग्रन्थों में मनुस्मृति, याज्ञवलक्यस्मृति, भागवतपुराण और विवेकचूडामणि तथा जैन परम्परानुमोदित ग्रन्थों में मूलाचार, आचारांगसूत्र, उत्तराध्ययन और कल्पसूत्र के नाम उल्लेखनीय हैं। यहाँ हम इन्हीं ग्रन्थों से प्राप्त

सामग्रियों के आधार पर हिन्दू तथा जैन साधु-आचारों का क्रमशः अवलोकन करेंगे।

मनुस्मृति

साधुव्रत के अधिकारी

मनुस्मृति में साधु-आचार का वर्णन वैदिक एवं वर्णाश्रम परम्परा पर आधारित है। मनु ने ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ और सन्यास इन चारों आश्रमों का क्रमानुसार पालन करने पर जोर देते हुए साधुओं के भी वानप्रस्थी और संन्यासी नाम के दो विभाग कर दिये हैं। यही कारण है कि वानप्रस्थाश्रम में प्रवेश करने से पूर्व स्नातक द्विज के लिए उन्होंने विधिवत् **गृहस्थाश्रमी**[1] होना आवश्यक वतलाया है। इतना ही नहीं, मनु के मत से गृहस्थ जब **अतिवृद्ध**[2] हो जाये, उसकी त्वचा शिथिल पड़ जाये तव सांसारिक विषयों से स्वभावतः विरत हुआ वह वन का आश्रय ग्रहण करे।

परिग्रहत्याग

वानप्रस्थी वन जाने की स्थिति में वह ग्राम्य आहार एवं उपकरणों का भी **परित्याग**[3] कर दे। पत्नी की इच्छानुसार ही, वह उसे अपने साथ ले ले अथवा पुत्र की संरक्षा में ही रख दे। पर वन में भी वानप्रस्थी श्रौत अग्नि तथा उससे सम्वन्धित साधन स्रुक, स्रुवा आदि के साथ ही निवास करे। वानप्रस्थी के लिए मुनिनिमित्तक अन्नों एवं वन में उत्पन्न पवित्र शाक, मूल, फलादि से गृहस्थों के लिए विहित **पंचमहायज्ञों**[4] का पालन करना भी मनु ने आवश्यक वतलाया है।

मुनि की वेश-भूषा

मुनि की वेश-भूषा एवं रूप के सम्वन्ध में भी मनु के विचार वड़े स्पष्ट हैं। उनकी राय में मुनि चाहे तो मृगचर्म धारण करे अथवा **वस्त्रखण्ड**[5], पर, उसे जटा, दाढ़ी, मूंछ एवं नख रखने ही हैं।

मुनि का आहार

मुनि अपने भोजन में से यथाशक्ति वलि तथा भिक्षा प्रदान करे तथा आश्रम में आये हुए अतिथियों की जल, कन्द, मूल, फलादि से **अर्चना**[6] भी करे। तपस्वी को नित्यवेदाभ्यास, दानशीलता, निर्लोभ एवं **सर्वहित**[7] में रत रहते हुए अमावस्या, पूर्णिमा आदि पर्वों में शास्त्रानुसार किये जाने वाले यज्ञों का भी संपादन करना चाहिए। उस मुनि को वन में उत्पन्न नीवार आदि से निर्मित यज्ञ के योग्य हवि को देवताओं को अर्पित कर शेष **स्वयंकृत लवण**[8] के साथ ग्रहण

---

[1] मनु० अध्याय ६/१

[2] ,, ,, ६/२

[3] ,, ,, ६।३

[4] ,, ,, ६।४

[5] मनु० अध्याय ६।६

[6] ,, ,, ६।७

[7] ,, ,, ६।८

[8] ,, ,, ६।१२

करना चाहिए। उसके लिए शहद, मांस तथा भूमि में उत्पन्न पुष्प आदि **सभी त्याज्य**[९] हैं। मनु ने मुनि को आश्विन मास में सभी पूर्वसंचित धान्यों, शाक-मूल-फलों, यहाँ तक कि शरीर में धारण किये गये **जीर्णवस्त्रखण्ड**[१०] को भी छोड़ देने का आदेश छिया है। अफालकृष्ट भूमि के धान्य ही उनकी दृष्टि में तपस्वी के लिए ग्राह्य हैं। फालकृष्ट भूमि से उत्पन्न अन्न वनान्तर्गत का भी यहाँ तक कि **उत्सृष्ट**[११] भी ग्राह्य नहीं है। भले ही इसके फलस्वरूप मुनि को भूखा ही क्यों न रह जाना पड़े। सामर्थ्य के अनुसार प्राप्त अन्न को भी रात अथवा दिन के चतुर्थ अथवा अष्टम काल में ही वानप्रस्थी ग्रहण करे। यहाँ अन्य कालों का **निषेध**[१२] किया गया है। तपस्वी उस अन्न को भी कृष्ण पक्ष में एक-एक पिण्ड घटाता हुआ एवं शुक्ल पक्ष में एक-एक पिण्ड वढाता हुआ ग्रहणकर **चान्द्रायण**[१३] व्रत के द्वारा जीवन-यापन करे। इसके विकल्प में **कालपक्व**[१४] तथा वृक्ष से गिरे हुए फल के खाने की व्यवस्था है।

मुनि की दिनचर्या

जिस प्रकार ये आहारग्रहण करने आदि के सम्वन्ध के कठोर नियम मनु ने वताये हैं ठीक इसी प्रकार मुनि की दिनचर्या भी सुकर नहीं गिनायी है। तपस्वी के लिए भूमि पर लोटते हुए चलना, पैरों के अग्रभाग से दिन भर खड़ा रहना, संध्या, प्रातः एवं मध्याह्न में स्नान करना तथा इनसे भी वढ़ कर ग्रीष्म ऋतु में पंचाग्नि के वीच, वर्षा में खुले आकाश के नीचे एवं हेमन्त ऋतु में आर्द्र वस्त्र[१५] धारण कर तपोवृद्धि करने का विधान है। इस पर भी तीनों कालों में स्नान क्रिया से निवृत्त होकर देवता, ऋषि एवं पितरों का तर्पण एवं अन्यान्य उग्रतर व्रतों का पालन करते हुए अपने शरीर को **कृश बनाना**[१६] यह भी तपस्वी का धर्म वताया गया है।

उपर्युक्त नियमों के अलावा भी वानप्रस्थी के लिए निम्न प्रकार के कर्मकलाप वर्णित हैं :—

शास्त्रविधि के अनुसार श्रौताग्नियों को अपने भीतर स्थापित करना, लौकिक अग्नि एवं गृह से रहित होकर मात्र मूल-फलों का भोजन करना, सुख के प्रयोजनों में अनायास रह कर ब्रह्मचर्य का पालन करना, आश्रयस्थानों में ममता-रहित हो वृक्ष के नीचे भूमि पर शयन करना आदि। वानप्रस्थी को शरीर धारण मात्र के योग्य भिक्षा **वानप्रस्थ ब्राह्मणों**[१७] से अथवा वनवासी गृहस्थ ब्राह्मणों से अथवा उपर्युक्त दोनों के अभाव में ग्रामवासियों से भी ग्रहण करनी चाहिए।

---

[९] मनु० अध्याय ६।१४
[१०] ,, ,, ६।१५
[११] ,, ,, ६।१६
[१२] ,, ,, ६।१९
[१३] ,, ,, ६।२०
[१४] मनु० अध्याय ६।२१
[१५] ,, ,, ६।२२, २३
[१६] ,, ,, ६।२४
[१७] ,, ,, ६।२७, २८

पर, साथ ही यहाँ यह भी ध्यान देने योग्य है कि वह भिक्षा भी किसी पात्र में नहीं अपितु पत्तों के दोने में, कपालखण्ड में अथवा हाथों में ही आठ ग्रास लेनी चाहिए।

वानप्रस्थी का शरीर त्याग

इस प्रकार इन नियमों का तथा शास्त्रोक्त अन्य नियमों का भी पालन करते हुए मुनि को विद्या, तप आदि की वृद्धि, शरीर की शुद्धि एवं ब्रह्मत्व की सिद्धि के लिए उपनिषदों में पढ़ी हुई विविधश्रुतियों[18] का अभ्यास करना चाहिए। असाध्य रोगों से आक्रान्त हो जाने की स्थिति में तपस्वी को शरीर-निपातपर्यन्त जल तथा पवन का आहार करते हुए योग-निष्ठ होकर ईशान-दिशा की ओर आगे वढ़ते चला जाना चाहिए, क्योंकि इस प्रकार शोक-भय रहित शरीरत्याग करनेवाला ही **मोक्ष का अधिकारी**[19] होता है।

परिव्राजक साधु

उपर्युक्त प्रकार से वानप्रस्थी तपस्वी के आचार का वर्णन करने के पश्चात् मनु ने परिव्राजक साधुओं का आचार वतलाया है। वस्तुतः यह जीवन का अन्तिम पहलू है, जिसके पश्चात् जीवन में और कुछ करने को नहीं रह जाता। यही स्थिति वेदान्तियों के शब्दों में "सोऽहमस्मि" की अवस्था मानी जाती है, जव कि वानप्रस्थी मुनि गृह का **पूर्ण परित्याग**[20] कर पवित्र दण्ड, कमण्डलु आदि के साथ पूर्णकाम एवं निरपेक्ष रूप से संन्यास धारण कर लेता है और अनग्नि एवं अनिकेत रहकर मात्र भिक्षा के लिये ही ग्राम की शरण लेता है, **अन्यथा**[21] नहीं। वह इस अवस्था में शरीर की उपेक्षा करता हुआ स्थिर बुद्धि होकर ब्रह्म चिन्तन में एकनिष्ठ भाव से अपने भिक्षापात्र के रूप में कपाल, निवास के लिये वृक्ष की छाया एवं शरीर आवेष्टन के लिये जीर्णवस्त्र धारण कर लेता है। साथ ही वह ब्रह्म-बुद्ध "समलोष्ठाश्मकांचनः" की भावना से युक्त होता हुआ **पूर्ण जीवन्मुक्त लक्षित**[22] होता है। वह न जीने की ही कामना करता है और न मरने की ही। वह मात्र एक आज्ञाकारी सेवक की तरह **स्वामी-काल के आदेश**[23] **की प्रतीक्षा** में रहता है। वह सदा आँखों से देखकर पद-विक्षेप, वस्त्र से पवित्र कर जलग्रहण, सत्यमय वचनप्रयोग एवं निषिद्ध-संकल्परहित मन के अनुसार **आचरण**[24] करता है। उस व्यक्ति में दूसरों के कटुवाक्यों को सह लेने की अपूर्व क्षमता, सवों को सम्मान देने की प्रवृत्ति एवं **विश्वमैत्री**[25] की हार्दिक अभिलाषा पाई जाती है। वह क्रोधी के प्रति भी शान्ति एवं निंदक के प्रति भी स्तुति की भावना से व्यवहार करता है। वह सप्तद्वारावकीर्ण अर्थात् पाँच ज्ञानेन्द्रिय एवं मन तथा बुद्धि विषयक अनृत वातों का

---

[18] मनु० अध्याय ६।२९,३०
[19] ,, ,, ६।३१
[20] ,, ,, ६।३२.
[21] ,, ,, ६।४३.
[22] मनु० अध्याय ६।४१.
[23] ,, ,, ६।४५.
[24] ,, ,, ६।४६.
[25] ,, ,, ६।४७.

परिहार कर ब्रह्म विषयक वाणी का ही प्रयोग करना अपेक्षित मानता है। वह परिव्राजक सदा ब्रह्मभाव में तल्लीन, योगासन-स्थित, निरपेक्ष, निरामिष एवं **आत्मसाहाय्य**[26] से ही मोक्षसुख की कामना रखता हुआ इस संसार में विचरण करता है।

रागवृत्ति द्वारा भिक्षा-प्राप्ति की निन्दा

ब्रह्मलीन विरक्त साधुओं के लिये मनु ने भूकम्प आदि उत्पातों की संभावना, अङ्गस्फुरण आदि के फल, सामुद्रिक शास्त्र के अनुसार हस्तरेखा आदि के परिणाम यहाँ तक कि शास्त्रोपदेश आदि के कथन द्वारा भी **भिक्षा प्राप्त**[27] **करने** की प्रवृत्ति की निन्दा की है।

भिक्षा-ग्रहण में सावधानी

भिक्षुकों को भिक्षा के लिये जाते समय सावधान करते हुए मनु ने स्पष्ट कह दिया है कि जिस दरवाजे पर अन्य तपस्वी, भोजनार्थी ब्राह्मण, यहाँ तक कि पक्षी, कुत्ते अथवा क्षुद्रातिक्षुद्र कोई **याचक**[28] भी खड़ा हो वहाँ कभी भी जाना उचित नहीं। **मुनि का भिक्षापात्र**[29] तूँवी, काष्ठ, मृत्तिका अथवा बाँस आदि के खण्ड से निर्मित एवं निश्छिद्र होना चाहिये। विषयाशक्ति से बचने के लिये साधुओं को दिन में **एक बार**[30] **ही** भिक्षा-ग्रहण करनी चाहिये। मनु को दृष्टि साधु-आचार की हिंसात्मक प्रवृत्ति की ओर सदा सजग रही है, क्योंकि भारतीय साधु-परम्परा पूर्णतः अहिंसा की भित्ति पर ही टिकी हुई है।

भिक्षा-ग्रहण के लिये उपयुक्त समय

मुनि के भिक्षा-ग्रहण-काल का स्पष्टीकरण करते हुए मनु ने साफ-साफ वतला दिया है कि जव **रसोई की उष्णता**[31] समाप्त हो चुकी हो, मूसल कूटने का शब्द तक न सुनाई देता हो, रसोई की आग भी बुझ चुकी हो एवं प्रायः सव लोग भोजन भी कर चुके हों, तव साधु को भिक्षा-ग्रहण के लिये प्रस्थान करना चाहिये।

साधु का मानसिक संतुलन

तत्पश्चात् भोजन के मिल जाने पर तपस्वी **न प्रसन्न**[32] हो और न अप्राप्ति की स्थिति में दुःखी हो। दाता में ममत्व की प्रवृत्ति से बचने के लिये साधु **सत्कारपूर्वक**[33] दी गयी भिक्षा को स्वीकार न करे। वह मुनि अल्पाहार एवं एकान्तवास के द्वारा रूपादि विषयों से अपनी इन्द्रियों को निवृत्त करे, क्योंकि इन्द्रिय-निरोध, राग-द्वेष के क्षय एवं सव प्राणियों में **अहिंसा की प्रवृत्ति**[34]

---

२६. मनु० अध्याय ६।४९.
२७. „ „ ६।५०.
२८. „ „ ६।५२.
२९. „ „ ६।५४.
३०. „ „ ६।५५.
३१. मनु० अध्याय ६।५६.
३२. „ „ ६।५७.
३३. „ „ ६।५८.
३४. „ „ ६।५९,६०.

करने से ही वह मोक्ष प्राप्त करने का अधिकारी हो सकता है। तपस्वी के सदा जन्म-मरण, सुख-दुःख, जरा-व्याधि[३५] आदि के कारणों पर विचार करते हुए, सभी प्राणियों में समदृष्टि के साथ ही स्वधर्माचरण में प्रवृत्त होना चाहिए। उसे चाहिए कि अपने शरीर को क्लेश पहुँचाकर भी चींटी आदि क्षुद्र जन्तुओं[३६] की रक्षा के लिये दिन अथवा रात में भूमि को देखकर विचरण करे, पर, इसके वाद भी यदि उससे अज्ञानतावश हिंसा हो ही जाये तो वह उसके प्रायश्चित्त-स्वरूप छः **प्राणायाम**[३७] करे।

यहाँ उस ब्रह्मलीन यति के लिए प्राणायाम के द्वारा रागादि दोषों का, ब्रह्मनिष्ठ मन की धारणा से पापों का, इन्द्रियों का निग्रह कर विषयसंसर्ग का एवं ध्यान के द्वारा क्रोधादि **अनीश्वर गुणों का दहन करना**[३८] आवश्यक वतलाया गया है।

साधु के द्वारा सामान्य धर्म की अनुपेक्षा

पर, यहाँ यह नहीं भूलना चाहिये कि संन्यासी के उपर्युक्त विशेष धर्म का विधान करते हुए भी, मनु ने मनुष्य के साधारण धर्म की भी अपेक्षा वतलायी है। 'वेद' अर्थात् ब्रह्म जो यज्ञ के, देवताओं के, जीव के तथा वेदान्त के मध्य में स्थित हैं, उनके जप के साथ ही धृति, क्षमा, दम, अस्तेय आदि **सामान्य धर्म**[३९] का पालन भी उन्होंने संन्यासी के लिये अनिवार्य माना है। यद्यपि मनु के विचार में उपर्युक्त सभी उपाय मुनि को सम्यग्दर्शन प्राप्त कराने में सहायक होने के ही कारण ग्राह्य हैं, क्योंकि कर्मवन्धन से मुक्त होने का एकमात्र उपाय **सम्यग्दर्शन**[४०] ही है। यदि सम्यग्दर्शन अर्थात् समत्वभाव की जागृति यति में नहीं हुई तो अन्य सभी वाह्य आचार आडम्बर मात्र ही रह जायेंगे। वे किसी भी स्थिति में यति को मोक्ष की प्राप्ति कराकर धर्म के कारण नहीं हो सकते। यही कारण है कि उपर्युक्त मुनि के सभी आचारों का स्पष्टीकरण करते हुए भी मनु ने **समत्वप्राप्ति**[४१] पर ही अधिक जोर दिया है और उसके बिना सभी परिश्रम व्यर्थ घोषित कर दिये हैं।

इसी प्रकार मनु ने कुटीचक, वहूदक, हंस और परमहंस संज्ञक सभी प्रकार के संन्यासियों के आचार एवं नित्यचर्या गिनाये हैं। पर, इन सबों के सामान्य धर्म एवं आचार में कोई अन्तर नहीं रखा है।

गृहस्थाश्रम में भी संन्यास

पर, इनमें से कुटीचक के सम्बन्ध में जो वेद में कथित अग्निहोत्र आदि **कर्म के त्यागी**[४२] हैं, कुछ विशेष बातें कही हैं। इस प्रकार का यति अपने पुत्र

---

[३५] मनु० अध्याय ६।६१.

[३६] ,, ,, ६।६८.

[३७] ,, ,, ६।६९.

[३८] ,, ,, ६।७२.

[३९] मनु० अध्याय ६।७५.

[४०] ,, ,, ६।७४.

[४१] ,, ,, ६।६६.

[४२] ,, ,, ६।८६.

के आश्रय[४३] में ही रहकर भोजन, वस्त्र आदि जीविका की चिन्ता से मुक्त हुआ मोक्ष प्राप्ति का प्रयत्न करता है।

मनु द्वारा वर्णित इस अंतिम कुटीचक साधु के आचार-वर्णन प्रसंग से यह स्पष्ट लक्षित होता है कि इनकी दृष्टि अन्य तीनों आश्रमों की अपेक्षा गृहस्थाश्रम की ओर अधिक मुग्ध[४४] है और सामान्यतः वे जनक विदेह की तरह परिवार के साथ रहकर ही संन्यास धर्म का पालन श्रेयस्कर मानते हैं। इस कुटीचक-साधु-प्रसंग को अन्त में रखने में भो राजर्षि का शायद यही अभिप्राय है।

याज्ञवल्क्य-स्मृति

वानप्रस्थ के लिए उपयुक्त समय एवं तपश्चर्या

यहाँ भी साधु-आचार का वर्णन मनु के अनुसार ही वैदिक एवं वर्णाश्रम परम्परानुसार किया गया है। याज्ञवल्क्य के मत में गृहस्थ को जब वानप्रस्थ वन जाने की उत्कट इच्छा हो, तब वह अपनी स्त्री को पुत्र की सुरक्षा[१] में रख कर अथवा अपने संग ही लेकर औपासन एवं वैतानाग्नि के साथ पूर्ण ब्रह्मचारी रूप में वन की राह ले। वह तपस्वी अफालकृष्ट[२] भूमि में उत्पन्न अन्न से ही अग्नि, पितर, देवता, अतिथि, भृत्य आदि को सन्तुष्ट रखते हुए सदा वर्द्धित जटा, श्मश्रु, लोम, नख आदि के साथ आत्मोपासना में तत्पर रहे। यति के लिए धन-संचय-सीमा का निर्धारण करते हुए ब्रह्मर्षि ने स्पष्ट कह दिया है कि साधु उतना ही धन-संग्रह[३] करे जितने में एक दिन, एक महीना, छः महीना अथवा अधिक-से-अधिक वर्ष दिन की भोजन, यज्ञ आदि दृष्ट-अदृष्ट क्रियाओं का सम्पादन हो सके। पर, इसके बाद भी अन्न अधिक हो जायें तो उन्हें आश्विन मास में साधु त्याग दे। वानप्रस्थी को सदा अभिमानरहित, प्रातः, मध्याह्न और संध्याकालीन स्नानों से युक्त, प्रतिग्रह-पराङ्मुख, स्वाध्यायी, वेदाभ्यासी, दानशील एवं सम्पूर्ण प्राणियों के हित[४] में तत्पर रहना चाहिए। जिसके दाँत ही ओखलरूप हैं, जो समय पर पके हुए अथवा पत्थर से कुचले हुए द्रव्यों को ग्रहण करनेवाला है, उस साधु को सदा फलों के स्नेह[५] से श्रौत-स्मार्त्त कर्म एवं भोजन आदि क्रियाएँ करनी चाहिए। वानप्रस्थी की भोजन-प्रणाली पर विचार करते हुए याज्ञवल्क्य ने भोजन का व्यवधान एक दिन, एक पक्ष अथवा एम मास निर्धारित[६] करते हुए कालक्षेपण का माध्यम चान्द्रायण अथवा कृच्छ्र प्राजापत्य व्रत आदि कहा है। साधु के लिए दिवा-शयन का निषेध करते हुए ऋषि ने स्पष्ट

---

[४३] मनु० अध्याय ६।९५.

[४४] „ „ ६।८७,८९,९०.

[१] याज्ञ० वानप्रस्थ प्रकरण, श्लो० ४५

[२] „ „ „ „ ४६

[३] याज्ञ० वानप्रस्थ प्रकरण, श्लो० ४७

[४] „ „ „ „ ४८

[५] „ „ „ „ ४९

[६] „ „ „ „ ५०

कर दिया है कि उसे केवल रात्रि में ही और वह भी **अवधानपूर्वक**[७] सोना चाहिए, जिसमें किसी जीव-जन्तु को कष्ट न पहुँचे और साथ ही उसके दिन की चर्या के सम्वन्ध में भ्रमण करने, खड़े अथवा बैठे रहने अथवा योगाभ्यास करने का आदेश दिया है। वानप्रस्थी की तपश्चर्या के काल एवं स्वरूप की चर्चा करते हुए मुनीश्वर ने ग्रीष्मऋतु में **पंचाग्नि**[८] के मध्य में बैठने, वर्षा ऋतु में खुले आकाश के नीचे शयन करने, हेमन्तऋतु में गीले वस्त्रों को धारण करने अथवा इनके न कर सकने की स्थिति में यथाशक्ति तप आदि करते रहने के लिए निदेशित किया है। तपस्वी के समताभाव पर वल देते हुए याज्ञवल्क्य ने यहाँ तक कह दिया है कि यदि एक ओर तपस्वी को कोई काँटा चुभाकर कष्ट पहुँचावे और दूसरी तरफ चन्दन के लेप द्वारा सुख पहुँचाने का प्रयास करे, दोनों ही स्थितियों को योगी समान समझता हुआ, न क्रोध ही प्रकट करे और न प्रसन्नता ही[९]।

वानप्रस्थ के अन्तिम क्षण

वानप्रस्थी के संयमित जीवन की ओर याज्ञवल्क्य की दृष्टि सदा सजग रही है। इसी कारण **वृक्ष के नीचे वास**[१०], प्राणरक्षार्थ वन में प्राप्त होनेवाले कन्द-मूल-फलादि अल्पाहार अथवा उसके अभाव में वानप्रस्थों के गृहों से या ग्राम से ही भिक्षा प्राप्त कर मौनधारण पूर्वक वह भी आठ ग्रास ही ग्रहण करने का विधान किया गया है। यदि इनमें भी किसी तरह की वाधा हो तो वह केवल वायु-पान करता हुआ आमरण **ईशान दिशा**[११] की ओर वढ़ता चला जाये। वानप्रस्थी के लिए महर्षि का यही अन्तिम निर्णय है।

संन्यासव्रत के अधिकारी

याज्ञवल्क्य के अनुसार जीवन के इस **अन्तिम सोपान**[१२] की ओर वढ़ने का अधिकार उसी गृहस्थ अथवा वानप्रस्थ द्विज को है, जिसने वेदों की दक्षिणा के साथ प्राजापत्य यज्ञ पूर्णकर, वैतानाग्नियों को अपनी आत्मा में आरोपित कर लिया हो एवं जो वेदों का स्वाध्यायी, जपी तथा पुत्रवान् हो तथा जो अन्नदान पूर्वक आधान की हुई अग्नि में शक्ति के अनुसार यज्ञ कर चुका हो।

भिक्षा-ग्रहण का उपयुक्त काल

वह सर्वकर्मपरित्यागी एवं अखिललोकहित में प्रवृत्त यति शान्तभाव से तीन दण्ड एवं कमण्डलुधारणपूर्वक एकान्तवासी होकर रहे। वह अप्रमत्त, अनभिलक्षित तथा अलोलुप साधु **मात्र प्राण-रक्षा**[१३] निमित्त ही, वह भी संध्या समय जब कि भिक्षुकों और याचकों से ग्राम मुक्त हो चुका हो, भिक्षा के लिए ग्राम में प्रवेश करे। मुनीश्वर ने **यतियों के पात्र**[१४] का वर्णन करते हुए उसके

---

[७] याज्ञ० वा० प्र० श्लोक ५१
[८] ,, ,, ,, ५२
[९] ,, ,, ,, ५३
[१०] ,, ,, ,, ५४
[११] याज्ञ० वानप्रस्थ प्रकरण, श्लो० ५५
[१२] ,, ,, ,, ,, ५६, ५७
[१३] ,, ,, ,, ,, ५८, ५९
[१४] ,, ,, ,, ,, ६०

उपादान कारण स्वरूप मिट्टी, वेणु, काष्ठ और तुम्बी के नाम गिनाये हैं, साथ ही उसकी शुद्धि के लिए जल और गाय के वालों का विधान किया है। किन्तु उनकी दृष्टि वाह्य शुद्धि की अपेक्षा अन्तः शुद्धि की ओर ही अधिक है। उसे ही वे ज्ञान की उत्पत्ति एवं आत्मस्वातंत्र्य का हेतुभूत[15] मानते हैं। इसी कारण उन्होंने किसी आश्रम में प्रवेश करजाने मात्र को ही धर्म का हेतु[16] नहीं, अपितु, उसका हेतु तो उस व्यक्ति विशेष की आत्मोन्मुख साधना को माना है।

संन्यास का उद्देश्य निष्क्रियता नहीं सक्रियता

याज्ञवल्क्य धृति, क्षमा, दम, अस्तेय आदि को ही धर्म का वास्तविक रूप मानते हैं। इससे भिन्न, उनके धर्म की परिभाषा कोई और नहीं। उनकी दृष्टि में चतुर्थाश्रम में प्रवेश करने का तात्पर्य यह कदापि नहीं कि पूर्वाश्रमों के लिए कहे गये इन धर्मों से वह यति सर्वथा मुक्त हो गया, उस पर अव किसी तरह लोक-धर्म का अंकुश रहा ही नहीं। वल्कि सच्चाई तो यह है कि पूर्वाश्रमों में वह धर्म के जिन रूपों का पालन आंशिक रूप से अभी तक करता रहा है, उनका पालन अव उसे पूर्ण रूप से करना है। यही चतुर्थाश्रमी की प्रौढ़ता है, यही उसकी साधना की परिपक्वता है।

भागवतपुराण

साधु-आचार के सम्वन्ध में महर्षि व्यास भी स्मृतिकारों का ही अनुसरण करते हैं, यत्र-तत्र यदि कुछ अन्तर दीखता भी है, तो वह कालभेद से ही, सिद्धान्त-भेद के कारण नहीं।

वानप्रस्थ धर्म तथा उसका पालन

भागवतकार ने भी वानप्रस्थी वनने से पहले साधु के लिए गृहस्थ बनना आवश्यक माना है। उनके मतानुसार साधु-वृत्ति धारण करलेने पर द्विज यथास्थिति उचित समझे तो पत्नी की रक्षा का भार पुत्र को सौंप दे, अथवा पत्नी को अपने साथ ही रखकर आयु का तीसरा भाग[1] वन में संयमित रूप से व्यतीत करे। उस अवस्था में वानप्रस्थी के आहार होंगे वन के पवित्र कन्द, मूल और फल तथा शरीर ढाँकने के लिए वस्त्र की जगह वृक्ष की छाल[2], घास-पात और मृगछाला। साधु के लिए केश, रोएँ, नख और दाढ़ी-मूँछ आदि शरीर के मल हटाने का निषेध किया गया है। यहाँ तक कि दंतधावन करना[3] भी विधि-विरुद्ध है। पर, आश्चर्य की वात यहाँ यह मालूम पड़ती है कि उपर्युक्त निषेधों के बावजूद भागवतकार ने त्रिकालस्नान करने का विधान किया है। धरती पर शयन करना, ग्रीष्म ऋतु में पंचाग्नि तापना, वर्षा ऋतु में खुले आकाश के नीचे

---

[15] याज्ञ० वानप्रस्थ प्रकरण, श्लो० ६१
[16] ,, ,, ,, ,, ६२
[1] भाग० स्कन्ध ११, अ० १८, श्लो० १
[2] भाग० स्कन्ध ११, अध्याय १८, श्लो० २
[3] ,, ,, ,, ,, ,, ३

रहकर बूंदों के आघात का सहन करना, हेमन्तकाल में आकण्ठ जलमग्न रहना आदि **घोर तप**[४] के पक्ष में ये भी हैं। कन्द-मूल-फलों को केवल आग में भूनकर खा लेना अथवा समयानुसार पके फलों के द्वारा ही निर्वाह कर लेना इन्हें अभीष्ट है। यदि फलों के कूटने की आवश्यकता हो तो वानप्रस्थी ओखली में अथवा शिला पर उन्हें कूट ले तथा उनके अभाव में दांतों से ही चबा ले। साधु को यह जानकारी रहनी चाहिए कि कौन सा पदार्थ, किस समय कहाँ से लाना चाहिए एवं क्या-क्या उसके अनुकूल है, तदनुसार ही वह अपने जीवन-निर्वाह के लिए **कन्द-मूल-फलादि का चयन**[५] किया करे। देश, काल आदि से अनभिज्ञ व्यक्ति द्वारा लाये हुए एवं पूर्व संचित पदार्थों को वह कदापि ग्रहण न करे। वानप्रस्थी नीवार आदि जंगली अन्न से ही चरु-पुरोडाश आदि तैयार करे तथा उन्हीं से समयोचित आग्रायणादि वैदिक कर्म करे। वह साधु **वेदविहित पशुओं**[६] द्वारा यज्ञ कदापि न करे। वानप्रस्थी के लिए भी भागवतकार ने अग्निहोत्र, दर्श, पौर्णमास और चातुर्मास्य आदि क्रियाओं का वैसा ही विधान किया है, जैसा गृहस्थों के लिए[७]।

वृद्धावस्था को प्राप्त साधु का शरीर त्याग

वृद्धावस्था को प्राप्त एवं आश्रमोचित नियमों के पालन में असमर्थ वानप्रस्थी के लिए भागवतकार का विधान कुछ अनोखा ही है। उन्होंने इस अवस्था में तपस्वी के लिए यज्ञाग्नियों को भावना के द्वारा अन्तःकरण में आरोपित कर ईश्वराभिमुख मन के साथ **अग्नि में प्रवेश कर जाने का**[८] आदेश दिया है।

संन्यास-व्रत और उसका पालन

पर, वानप्रस्थी में यदि ब्रह्म-विचार की सामर्थ्य हो तो शरीर के अतिरिक्त **और सब कुछ छोड़कर**[९] वह संन्यास-व्रत ग्रहण कर ले तथा किसी भी व्यक्ति, वस्तु, स्थान और समय की अपेक्षा न रखकर पृथ्वी पर विचरण करे। प्रथम तो इस अवस्था में वस्त्र पहनने की आवश्यकता ही नहीं रहती, पर यदि वह वस्त्र पहने भी तो **केवल कोपीन**[१०] जिससे उसके गुप्त अंग ढँक जाएँ और जब तक कोई आपत्ति न आवे तब तक दण्ड तथा अपने आश्रम-चिह्नों के सिवा वह यति अपनी त्यागी हुई किसी भी वस्तु को ग्रहण नहीं करे। साथ ही "दृष्टिपूतं न्यसेत् पादं" आदि विधि के अनुसार नित्य-आचरण में प्रवृत्त रहे। भागवतकार ने यहाँ स्पष्ट कह दिया है कि वाणी के लिए मौन; शरीर के लिए निश्चेष्ट स्थिति और मन के लिए प्राणायाम ही दण्ड है। अतः जिस यति के पास उक्त तीनों दण्ड नहीं हैं, वह केवल **बाँस का दण्ड धारण**[११] करने से दण्डी स्वामी

---

[४] भाग० स्कन्ध ११, अ० १८, श्लो० ४

[५] ,, ,, ,, ,, ,, ६

[६] ,, ,, ,, ,, ,, ७

[७] ,, ,, ,, ,, ,, ८

[८] भाग० स्कन्ध ११, अ० १८, श्लो० ११

[९] भाग० स्कन्ध ७, अ० १३, श्लो० १

[१०] ,, ,, ,, ,, २

[११] ,, ११ अध्याय २८, श्लो० १७

नहीं हो जाता। संन्यासी को चाहिए कि जाति-च्युत तथा गोघाती आदि पतितों को छोड़कर **चारो वर्णों से**[१२] **भिक्षा ग्रहण करे।** पर यहाँ साधु यह अवश्य मर्यादा रखे कि अनिश्चित सात घरों से जो कुछ प्राप्त हो जाए, उतने से ही संतोष कर ले, आगे पैर न वढ़ावे। इस प्रकार भिक्षा प्राप्त कर संन्यासी ग्राम से वाहर **किसी जलाशय**[१३] पर चला जाय एवं वहाँ हाथ-पैर धोकर जल के द्वारा भिक्षा पवित्रकर, फिर शास्त्रोक्त विधि से जिन्हें भिक्षा की मात्रा देनी चाहिए, उन्हें देकर, जो कुछ वच जाय उसे मौनपूर्वक ग्रहण कर ले। दूसरे समय के लिए वचाकर कुछ भी न रखे और न अधिक माँग कर ही लाये।

संन्यासी की मध्यस्थ वृत्ति

संन्यासी की विशिष्टता वताते हुए भागवतकार ने वड़े ही सशक्त शव्दों में कहा है कि संन्यासी को **विश्वबन्धुत्व**[१४] **की भावना से** युक्त, शान्त, भगवत्-परायण, स्वावलम्वी एवं एकल पर्यटक होना चाहिए। वह न तो शरीर की अवश्यम्भावी मृत्यु का अभिनन्दन करे और न अपने लिए अनिश्चित जीवन का, अपितु समस्त प्राणियों की उत्पत्ति और नाश के कारणभूत काल की निरपेक्ष भाव से **प्रतीक्षा**[१५] **करता रहे।** असत्य-अनात्मवस्तु का प्रतिपादन करनेवाले शास्त्रों की ओर भी वह साधु आकृष्ट न हो। संन्यासी को न अपने जीवन-निर्वाह के लिए कोई जीविका, न केवल वाद-विवाद के लिए कोई तर्क और न संसार में किसी का **पक्ष-ग्रहण**[१६] ही करना चाहिए। संन्यासी के लिए **शिष्यमण्डली**[१७] **जुटाना,** वहुत ग्रन्थों का अभ्यास करना, व्याख्यान देना, वड़े-वड़े कामों का आरम्भ करना आदि निषिद्ध समझा गया है।

आश्रम-बन्धन ही धर्म का कारण नहीं

शान्त समदर्शी यति के लिए किसी **आश्रम का बन्धन**[१८] धर्म का कारण नहीं वह चाहे तो आश्रम के चिह्नों को धारण करे अथवा छोड़ दे। पर, ध्यान यह रहे कि आश्रम-चिन्ह-रहित होने पर भी वह साधु आत्मानुसंधान में लीन हो। वह हो तो अत्यन्त विचारशील, किन्तु, जान पड़े उन्मत्त और वालक की तरह। वह अत्यन्त प्रतिभाशील होने पर भी साधारण मनुष्यों की दृष्टि में ऐसा जान पड़े मानों **कोई गूंगा हो**[१९]। वह निपुण होकर भी जड़वत् रहे, विद्वान् होकर भी पागल की तरह वातचीत करे और समस्त वेद-विधियों का ज्ञाता होकर भी पशुवृत्ति से **अनियत-आचरण**[२०] करे। यदि वह ज्ञान-निष्ठ शौच, आचमन, स्नान एवं अन्यान्य नियमों का पालन करे भी तो लीलापूर्वक ही, शास्त्र-विधि के अधीन **विधि-किंकर**[२१] होकर नहीं।

---

[१२] भाग० स्कन्ध ११, अ० २८, श्लो० १८
[१३] " " " " " " १९
[१४] " " ७ " १३, " ३
[१५] " " " " " " ६
[१६] " " " " " " ७
[१७] " " " " " ८
[१८] भागवत, स्कन्ध ७, अ० १३, श्लो० ९
[१९] " " " " १०
[२०] " " ११ " १८ " २९
[२१] " " " " " " ३६

साधु-आचार-कथन के क्रम में भागवतकार द्वारा प्रस्तुत **महामुनिदत्तात्रेयजी**[22] की आत्मकथा पर दृष्टिपात करने से परमहंसों के आचार के सम्वन्ध में भागवत का दृष्टिकोण और स्पष्ट हो जाता है।

विवेकचूडामणि

संन्यास-व्रत का अधिकारी

यहाँ आचार्य शंकर ने तत्त्वज्ञ विरागी मुनि वनने के लिए किसी आश्रम-परम्परा का अनुसरण नहीं किया है। उनकी दृष्टि में संन्यास व्रत के साधक को न अनिवार्यतः पहले गृहस्थ वनने की आवश्यकता है और न वानप्रस्थ वनने की ही। उसे तो बुद्धिमान्, विद्वान्, सदसद्विवेकी और **वैराग्यवान्**[1] होना चाहिए, चाहे वह किसी भी आश्रम का क्यों न हो।

मुनि का आहार-विहार

आत्मलीन मुनि के आहार-विहारादि के सम्वन्ध में आचार्य के विचार इस प्रकार हैं—ब्रह्मवेत्ता विद्वान् का चिन्ता और दीनता रहित भिक्षान्न ही भोजन नदियों का जल ही पान होता है। उनको स्थिति स्वतंत्र और निरंकुश होती है। उन्हें किसी तरह का भय नहीं होता, वे वन तथा श्मशान में **सुख की नींद**[2] सोते हैं। धोने-सुखाने आदि की अपेक्षा से रहित दिशा ही उनके वस्त्र हैं, पृथ्वी हो विछावन है तथा उनका अपना आना-जाना वेदान्त-विथियों में हुआ करता है एवं परब्रह्म में ही उनकी क्रीड़ा होती है। वह आत्मज्ञानी महापुरुष इस शरीर रूपी विमान में बैठ कर अर्थात् अपने सर्वाभिमान शून्य शरीर का आश्रय लेकर दूसरों के द्वारा उपस्थित किये गये समस्त विषयों को **बालक के समान**[3] भोगता है, किन्तु, वस्तुतः वह प्रकट चिन्ह रहित और वाह्य पदार्थों में आसक्ति रहित होता है। चैतन्यरूप वस्त्र से युक्त वह महाभाग्यवान् पुरुष वस्त्रहीन, वस्त्रयुक्त अथवा मृगचर्मादि धारण करने वाला होकर उन्मत्त के समान, वालक के समान अथवा **पिशाचादि**[4] के समान स्वेच्छानुकूल भूमण्डल में विचरता रहता है। वह ब्रह्मवेत्ता महापुरुष कहीं मूढ, कहीं विद्वान् और कहीं राजा-महाराजाओं के से ठाट-वाट से युक्त दिखायी देता है। वह कहीं भ्रान्त, कहीं शान्त और कहीं अजगर के समान निश्चल भाव से पड़ा दीख पड़ता है। इस प्रकार निरन्तर परमानन्द रस में मग्न हुआ विद्वान् **कहीं सम्मानित**[5] कहीं अपमानित और कहीं अज्ञात रहकर अलक्षित गति से विचरता है। वह निर्धन होने पर भी सदा सन्तुष्ट, असहाय होने पर भी महावलवान्, भोजन न करने पर भी नित्य तृप्त और विषमभाव से वर्तता हुआ

---

[22] भाग० स्कन्ध ७, अ० १३, श्लोक ३४-४२

[1] विवेकचूडामणि श्लो० १६, १७

[2] „ „ „ ५३९

[3] विवेक० श्लो० ५४०

[4] „ „ ५४१

[5] „ „ ५४३

भी समदर्शी[६] होता है। जैसे जल के प्रवाह से लकड़ी ऊँचे-नीचे स्थानों में वहा ले जायी जाती है, उसी प्रकार दैव के द्वारा ही उसका शरीर समयानुकूल भोगों[७] को प्राप्त करता है।

आत्मदर्शन का मार्ग शरीर-पोषण नहीं शोषण है

किन्तु, आत्मदर्शनार्थी साधक के लिए आचार्य भी शरीर का पोषण नहीं[८] शोषण ही आवश्यक कानते हैं। क्योंकि इस प्रकार साधक की दृष्टि इस पंचभौतिक शरीर की ओर आकृष्ट न होकर उस शुद्ध आत्मतत्त्व की ओर उन्मुख हो जाती है, जिसका ज्ञान किसी भी मुमुक्षु के लिए अनिवार्य है। वस्तुतः आत्म तत्त्व के ज्ञान के अतिरिक्त साधक मुनि के लिए इस भव-वन्धन से मुक्त होने का दूसरा कोई मार्ग ही नहीं है[९]।

मूलाचार

मुनिव्रत स्वीकार करने की अवस्था

आचार्य बट्टकेर ने मनु तथा याज्ञवल्क्य की तरह मुनि वनने के लिए न तो कोई आयु-सीमा ही निर्धारित की है और न मुनि वनने से पहले गृहस्थाश्रमी वनना हो आवश्यक माना है। उनकी दृष्टि में जिस व्यक्ति के हृदय से कामभोग की अभिलाषा समाप्त हो चुकी है, जिसकी बुद्धि धर्माभिमुख हो, वही विरक्तकाम वीरपुरुष निर्माल्यपुष्प की तरह गृहवास त्यागकर साधु-धर्म[१] स्वीकार कर सकता है। उसकी अवस्था चाहे जो भी हो, इससे साधु-व्रत स्वीकार में कोई कन्तर नहीं आता।

मुनि के मूलगुण

सत्य, अहिंसा, अदत्तपरिवर्जन, ब्रह्मचर्य तथा त्रिगुप्तियों में नित्य प्रवृत्ति एवं परिग्रह से निवृत्ति को आचार्य ने साधु के मूलगुण[२] माने हैं। मुनि के लिए मिथ्यात्व, राग, हास्य, रति, अरति, भय, जुगुप्सा आदि ग्रन्थियों से मुक्त होकर यथाजात अर्थात् दिगम्वरत्व स्वीकार कर जिन-प्रणीत धर्म में अनुरक्त रहना अनिवार्य बताया[३] गया है। उनको राय में तो साधु सदा निरीह, निष्काम भाव से जीवन-यापन करते हैं एवं उन्हें पंचतत्त्व-निर्मित अपने शरीर में किसी तरह की ममता[४] नहीं रहती।

मुनि का आवास-काल एवं आवास-स्थान

आचार्य ने साधु के लिये उपयुक्त आवास-काल सूर्यास्त-काल[५] को ही कहा है। यह काल अब जहाँ कहीं भी प्राप्त हो जाये। पर, वह आवास भी

---

६. विवेक० श्लो० ५४४

७. ,, ,, ५५१

८. ,, ,, ८६

९. ,, ,, २२४

१. मूलाचार, अनगारभावनाधिकार ७, ८

२. मूलाचार, अनगारभावनाधिकार १५.

३. ,, ,, ,, १३

४. ,, ,, ,, १७.

५. ,, ,, ,, १८.

घर से वाहर हो, घर में नहीं। अनगारों के लिये ग्रामवास एवं नगरवास की सीमा आचार्य ने क्रमशः एक और पाँच रात्रि **निर्धारित**[६] की है। मुनि की उपमा **गन्धहस्ति**[७] से देते हुए उनके लिये एकान्तवासी होकर ही मुक्तिसुख का अनुभव करना आवश्यक वताया गया है। एकान्त स्थानों में सामान्यतः गिरिगुफा, शून्यगृह पर्वतकगार, **श्मशानादि**[८] के नाम गिनाये गये हैं।

मुनि का आहार-विहार

मुनि की चर्चा, विहार, भिक्षा आदि के सम्वन्ध में आचार्य के निम्नलिखित आदेश हैं—

मुनि पर्वत की गुफाओं में वीरासनादि से अथवा एक **पार्श्वशायी**[९] रहकर रात्रि व्यतीत करे। उसे साधु की तरह मुक्त, निरपेक्ष एवं स्वच्छन्द होकर ग्राम, नगर आदि से मंडित इस पृथ्वी पर परिभ्रमण करना चाहिए, पर विहार करते समय मुनि सतत् सचेष्ट रहें कि कहीं उनकी असावधानी से किसी जीव को क्लेश न पहुँचे। उन्हें अनुक्षण जीवों के प्रति सतर्क एवं **दयार्द्र दृष्टि**[१०] रखनी चाहिए। मुनि के लिये जीव के सभी पर्याय एवं अजीव अर्थात् धर्म, अधर्म, आकाश, काल आदि के स्वरूप, सभेदपर्याय आदि का ज्ञान प्राप्त कर ही सावद्य वस्तुओं का त्याग एवं अनवद्य का ग्रहण करना **कर्त्तव्य**[११] है। यति तृण, वृक्ष, छाल, पत्र, कन्द, मूल फलादि के छेदन करने तथा कराने, दोनों ही से **अलग**[१२] रहे। साधु को पृथ्वी का खनन, उत्कीर्णन, चूर्णन, सेवन, उत्कर्षण, वीजन, ज्वालन, मर्दन आदि कार्यों से दूर रहना चाहिए। इतना ही नहीं वह इन कार्यों को दूसरे से भी न करावे और न दूसरे के किये हुए का **अनुमोदन**[१३] ही करे।

साधु के लिये दण्ड-धारण का निषेध

श्रमण साधुओं के लिये दण्ड-धारण का सर्वथा निषेध किया गया है। वट्टकेर के मतानुसार साधु को शस्त्र, दण्ड, आदि का **पूर्णतः त्याग**[१४] कर सभी प्राणियों में समभाव रखते हुये, आत्मचिन्तनशील होना चाहिये। उसे छठे, आठवें, दसवें वारहवें आदि भक्तों पर पारणा करनी चाहिए और वह भी दूसरों के घर भिक्षा के द्वारा प्राप्त अन्न से न कि अपने लिए वनाये, वनवाये या वनाने की सहमति से प्राप्त भोजनादि से। और वह परणा भी रसास्वादन के लिए नहीं, अपितु **चरित्र-साधना**[१५] के लिए विहित है।

आहार की शुद्धि

आचार्य ने किसी के पात्र में अथवा अपने हाथ से लेकर अथवा किसी तरह के दोष से युक्त भोजन मुनि के लिए सर्वथा त्याज्य कहा है। वह भोजन यदि

---

[६] मूलाचार, अनगारभावनाधिकार १९.
[७] ,, ,, ,, २०.
[८] ,, ,, ,, २९.
[९] ,, ,, ,, ३१.
[१०] ,, ,, , ३२.
[११] मूलाचार, अनगारभावनाधिकार ३३.
[१२] ,, ,, ,, ३५.
[१३] ,, ,, ,, ३६.
[१४] ,, ,, ,, ३७.
[१५] ,, ,, ,, ४४.

परम विशुद्ध तथा सभी दोषों से मुक्त हो और वह भी अन्य के द्वारा पाणिपात्र[१६] में ही दिया जाये, तब मुनि उसे ग्रहण करे।

मुनि द्वारा भिक्षा-ग्रहण

यति के द्वारा भिक्षा निमित्त हिंडन की ओर आचार्य ने ध्यान आकृष्ट करते हुए, यह स्पष्ट कह दिया है कि साधु विना यह जाने हुए कि अमुक स्थान में गृहस्थ उसकी प्रतीक्षा कर रहे होंगे, वहाँ उसका स्वागत होगा तथा अमुक दिशा में उसकी उपेक्षा होगी, सामान्य रूप से घर के कतारों से उच्च, नीच, धनी, दरिद्र आदि को समान दृष्टि[१७] से देखता हुआ भिक्षा ग्रहण करे। उसके लिए शीतल, उष्ण, रुक्ष, स्निग्ध आदि का विना विचार किये ही अस्वादपूर्वक भोजन स्वीकार करना कर्त्तव्य[१८] है। क्योंकि वह मुनि इस पंचतत्त्व से निर्मित शरीर का धारण धर्मपालन के निमित्त तथा धर्मपालन मुक्ति-प्राप्ति[१९] हेतु करता है। अतः भिक्षा-ग्रहण का एकमात्र लक्ष्य शरीर धारण करना ही है और कुछ नहीं। श्रमण मुनि न भिक्षा प्राप्त होने पर संतुष्ट और न उसकी अप्राप्ति की स्थिति में असन्तुष्ट ही होते हैं। उनके लिए ये दोनों ही स्थितियाँ समान हैं। इस कारण वे सदा मध्यस्थ एवं अनाकुल[२०] रूप से विहार करते हैं। वे कभी भी किसी गृहस्थ से दीनतापूर्वक भिक्षा की याचना नहीं करते। ऐसी स्थिति में उन्हें खाली हाथ भी लौटना पड़ सकता है, पर वे निर्विकार चित्त से मौन धारण[२१] हो किये रहते हैं। ये साधु भोजन स्वीकार करने में वड़े सावधान रहते हैं। वासी, विवर्ण तथा अप्रासुक[२२] भोजन इन्हें कभी ग्राह्य नहीं होता।

मुनि की शास्त्रीय योग्यता

साधुओं के उपर्युक्त प्रकार से भोजन, आचरणादि का वर्णन करते हुए आचार्य ने उनकी शास्त्रीय योग्यना पर भी जोर दिया है। उनके अनुसार साधु को केवल भोजन आदि की ही शुद्धि नहीं अपितु ज्ञान की शुद्धि भी रखनी चाहिए। विवेकी मुनि के लिए आचारांग, सूत्रकृतांग, स्थानांग आदि के साथ चतुर्दश पूर्वों का भी ज्ञान होना आवश्यक[२३] है। वे यति के लिए स्वभावतः आचार्य, उपाध्याय आदि के उपदेशों को धारण-ग्रहण करने में समर्थ तदनुसार अक्षरशः आचरण करनेवाला, वीजबुद्धि अर्थात् किसी भी विषय को एकाध वीजरूप प्रधान अक्षरों के सुन लेने पर ही समस्त रूप से समझनेवाला श्रुतों में पारगामी विद्वान[२४] होना अनिवार्य मानते हैं। पर, इस ज्ञान-गरिमा के बाद भी श्रमण को मानरहित, अगर्वित, क्रोधरहित, मृदुस्वभावी, स्व-परसमयज्ञाता एवं विनीत[२५] होना चाहिए।

---

[१६] मूलाचार, अनगारभावनाधिकार ४५
[१७] „ „ ४७
[१८] „ „ ४८
[१९] „ „ ४९
[२०] „ „ ५०
[२१] मूलाचार, अनगारभावनाधिकार ५१,५२
[२२] „ „ ५५
[२३] „ „ ६५
[२४] „ „ ६६
[२५] „ „ ६८

शरीर संस्कार का त्याग

साधु के लिए शरीर का संस्कार निषिद्ध है। वे मुख, दाँत, नयन, पैर आदि तक नहीं धोते[२६] अर्थात् किसी तरह का भी वाह्य-मार्जन उनके लिए विहित नहीं। यहाँ तक कि शरीर में यदि किसी तरह की कष्टकर व्याधि भी हो जाये, तव भी श्रमण-साधु उसे मौनपूर्वक सहन ही कर लें, पर किसी तरह की चिकित्सा न करावं,[२७] यह आचार्य ता मत है।

सांसारिक कथा-वार्त्ता से पूर्ण निवृत्ति

साधु अपनी पूर्वावस्था में की गयी रतिक्रीड़ा अथवा धन-जन आदि के विविध भोगों का न स्मरण ही करे और न उसे दूसरे के प्रति कथन ही, उनके द्वारा किसी भी स्थिति में धर्मविरोधी अथवा विनय-विहीन भाषा का प्रयोग निन्द्य है। साधु आँखों से देखता हुआ तथा कानों से सुनता हुआ भी मूक होकर विहार करें तथा कभी भी लौकिक कथाओं में प्रवृत्त[२८] न हो।

आत्मवोध के लिए कठोर तपश्चर्या

आचार्य साधु के लिए कठोर तपस्या के पक्षपाती हैं। वे शायद आत्मा के साक्षात्कार में इस शरीर के प्रति अनुरक्ति को ही प्रधान वाधा मानते हैं। इस कारण यथासंभव तप के द्वारा इस स्थूल शरीर को जर्जरित करते रहना ही आत्मवोध में सहायक सिद्ध हो सकता है, इस ओर उनका संकेत[२९] है।

आचारांग सूत्र

(भगवान् महावीर की तपश्चर्या से अनुमोदित साधु-आचार)

जिनेन्द्र का प्रव्रज्या-काल एवं कठोर तपश्चर्या

भगवान् महावीर ने जव यह समझ लिया कि यह संसार दुःखों का मूल है, फिर वे आजीवन विविध प्रकार की उपाधियों, उपसर्गों का सामना करते रहे, पर संसार की ओर मुड़कर देखा तक नहीं। उनकी प्रव्रज्या के लिए उपयुक्त समय था हेमन्तऋतु की कड़ाके की सर्दी और उनके उपधान थे स्वच्छ निर्मल आकाश एवं क्षितिज को छूने वाली अनन्त दिशाएँ। भगवान् दिग्वसन थे, फिर कठोर शीत में भी वे अपने हाथों को लम्बित रखकर ध्यान करते। कभी-कभी तो ऐसा भी देखा जाता कि वे ग्रीष्म ऋतु की धूप में और हेमन्त की छाया में बैठ कर ध्यानस्थ रहते। उस पाले की रात में जहाँ अन्य साधु निवासस्थान ढूँढते, वस्त्रग्रहण करने की इच्छा रखते एवं अग्नि प्रज्वलित कर अपने शरीर

---

२६. मूलाचार, अनगारभावनाधिकार ७१
२७. ,, ,, ,, ७३
२८. ,, ,, ,, ८७, ८८
२९. ,, ,, ,, ९७, ९८

की रक्षा करते, ऐसी भीषण रात्रि में भी भगवान् अवधानपूर्वक वाहर निकल कर कुछ दूर चल पड़ते। वे चलते समय अपनी दृष्टि सदा सीमित एवं निर्दिष्ट पथ की ओर रखते एवं किसी के पुनः पुनः प्रश्न करने पर भी वहुत कम वोलते।

आवास-स्थान

भगवान् अधिकतर उजाड़ घर, सभास्थान, प्याऊ आदि में ही ठहरते, क्योंकि इन स्थानों में जनसमूह से उनकी भेंट नहीं हो पाती। वे सदा अनिद्र एवं अप्रमत्त होकर ध्यान करते। यदि कभी निद्रा सताती भी तो उसे प्रमादकारिणी समझ कर वे उठ कर बैठ जाते एवं कुछ देर भ्रमण करते रहते।

परीषह-विजय

एकान्त रात्रि में कुछ नीच मनुष्य भगवान् को क्लेश भी देते, कुछ स्त्री-पुरुष विषय-वृत्ति के कारण उन्हें तंग भी करते, पर वे तो सदा ध्यानमग्न ही रहते थे। वे न तो कभी स्त्रियों की ओर दृष्टि डालते और न किसी पुरुष से भी सम्वन्ध ही रखते। यहाँ तक कि प्रणाम करनेवालों की ओर भी वे नहीं देखते। ऐसा करने पर मूढ मनुष्य उन्हें मारते और सताते भी थे। पर, वे सतत् समभाव से पराक्रम करते रहते एवं किसी की शरण नहीं ढूँढ़ते। लाढ (राढ) प्रदेश में तो उनपर कुत्ते छोड़ दिये जाते, जो भगवान् को काटकर उनकी मांसपेशियाँ भी निकाल डालते। वहाँ के मनुष्य भी उनके शरीर से मांस काट लेते, उनपर धूल फेंकते, उन्हें आसन से ढकेल देते, किन्तु, इस पर भी भगवान् अपने अहिंसाव्रत का पालन करते हुए, इस शरीर की ममता त्यागकर समभाव से इन संकटों का सामना करते रहते। दीक्षा लेने के दो वर्षों से भी अधिक पहले से ही भगवान् ने ठंढा पानी लेना छोड़ दिया था। तत्पश्चात् भी यह समझकर कि पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, वनस्पति और त्रसजीव ये सव सचित्त हैं, भगवान् उनको बचाकर विहार करते थे। पाप के वास्तविक स्वरूप को समझने वाले भगवान् न तो स्वयं ही पाप करते, न दूसरों से ही कराते और न पाप करने वाले को अनुमति ही प्रदान करते।

आहार-ग्रहण

भगवान् अपने लिए तैयार किया हुआ अन्न कभी भी ग्रहण नहीं करते और न दूसरों के द्वारा प्रदत्त पात्र में भोजन ही करते और न वस्त्र ही काम में लाते। मानापमान को त्यागकर भगवान् भिक्षा के लिए घूमा करते थे। अन्न और जल की मात्रा को जाननेवाले ज्ञातृ-पुत्र कभी रसों में ललचाते न थे। चावल, बेर का चूर्ण और खिचड़ी का रूखा भोजन करके ही भगवान् आठ महीने तक निर्वाह करते रहे। वे महीना, आधा-महीना पानी तक नहीं पीते थे। किसी समय ठंढा ही अन्न खा लेते, तो कभी छः, आठ, दश या बारह भक्त के बाद भोजन करते। आहार लेने जाते समय मार्ग में किसी घर के आगे ब्राह्मण, श्रमण भिखारी, कुत्ते, कौए आदि किसी भी प्राणी को खड़ा देखकर यह समझते हुए कि

"मेरे पहुँचने से इन लोगों के आहार में वाधा होगी" धीरे-धीरे चुपके से वे दूसरे स्थान पर निकल जाते और अहिंसा पूर्वक भिक्षा की खोज करते। यदि आहार न मिलता तव भी भगवान् शान्तभाव से ही रहते। नीरोग रहने पर भी वे भर पेट भोजन नहीं करते।

शारीरिक संस्कार से विरक्ति

शरीर की शुद्धि के लिए की जानेवाली स्नान, दन्त-प्रक्षालन आदि क्रियाओं से भी वे अलग रहते। इसी प्रकार काम-सुखों से सर्वथाविरत होकर ये अवहुवादी (मौनी) ब्राह्मण विचरा करते थे[1]।

उत्तराध्ययन

अनगार की अवधानता

यहाँ सूत्रकार ने प्रथम ही अनगारों को सावधान करते हुए स्पष्ट कह दिया है, कि जो साधु एक वार इस जन्म-मरण को दुःखरूप मानकर गृहस्थवास को छोड़ संयम-मार्ग स्वीकार कर चुका है, उसे उन आसक्तियों के स्वरूप को सदा के लिए समझ लेना चाहिए, जिनमें सांसारिक जन निबद्ध हैं[1]।

अनगार धर्म

यति का यह प्रथम धर्म है कि वह हिंसा, असत्य, चौर्य्य, अब्रह्मचर्य, अप्राप्य वस्तुओं की इच्छा एवं प्राप्त का परिग्रह अन्तिम रूप से त्याग दे[2]। पुनः सूत्रकार ने अनगार धर्म की सार्थकता की चर्चा करते हुए आगार अर्थात् सुसज्जित, सुन्दर कपाटयुक्त एवं मनोहर भवन में रहने की वात तो अलग रहे, उसका चिन्तन भी साधु के लिए वर्ज्य माना है। उसके लिए केवल श्मशान, शून्यगृह, स्त्रियों के आवागमन से रहित एकान्त स्थान तथा वृक्ष के मूल ये ही आवास उपयुक्त[3] हो सकते हैं। यही उनका विधान है। सूत्रकार का आदेश है कि भिक्षु न स्वयं घर बनावे और न दूसरों के द्वारा ही वनवाये, क्योंकि घर वनवाने की क्रिया में अनेक जीवों की हिंसा[4] होती है।

अनगार का आहार एवं अग्नि-परित्याग

इसी प्रकार वे साधु के आहार के सम्बन्ध में भी सावधान हैं और उन्हें कदापि साधु के द्वारा अन्न पकाने अथवा पकवाने की वात स्वीकार्य नहीं है, क्योंकि इसमें भी अनिवार्य जीव-हिंसा[5] है। जैनेतर परम्परा के साधुओं की तरह जैन साधु भी धुनि रमावें, यह वात भो सूत्रकार की दृष्टि में शास्त्रसंगत नहीं, क्योंकि सव दिशाओं में शस्त्र की धारा की तरह फैली हुई एवं असंख्य जीवों का

---

[1] (आचारांग) अध्ययन ९

[1] उत्तराध्ययन ३५।२

[2] ,, ३५।३

[3] उत्तराध्ययन ३५।६

[4] ,, ३५।८

[5] ,, ३५।१०

घात करनेवाली अग्नि के समान विघातक दूसरा कोई शस्त्र[६] ही नहीं। भगवान् अनगार के लिए भिक्षा के सिवा और दूसरा साधन आहार के उपयुक्त नहीं मानते और वह भी शास्त्रविहित[७] अनिंदित गृहों से प्राप्त। और वह भिक्षा भी सुस्वादु है अथवा कुस्वादु इस पर साधु को ध्यान नहीं देना है। वस्तुतः वह मुनि स्वादेन्द्रिय की तुष्टि के लिए तो कभी भी भोजन करे ही नहीं, अपितु अपने संयमी जीवन का निर्वाह मात्र ही उसके आहार-ग्रहण का मूल उद्देश्य होना चाहिए[८]।

अनगार का शरीर त्याग

इसी प्रकार भिक्षुकों को चन्दनादि का अर्चन, सुन्दर आसन, ऋद्धि, सत्कार, सम्मान, पूजनादि की इच्छा तक नहीं रखनी चाहिए[९]। वह मरणपर्यन्त अपरिग्रही रहकर एवं इस शरीर का भी ममत्व त्याग कर, निदानरहित हो शुक्लध्यान[१०] में रत रहता हुआ विहार करे तथा कालधर्म (मृत्यु) का अवसर जब प्राप्त हुआ देखे तब चारों प्रकार के आहारों का सर्वथा त्याग कर वह समर्थ भिक्षु इस अन्तिम शरीर को छोड़ने के साथ ही सब दुखों से भी मुक्त हो जाये[११]। साधु-जीवन के लिए सूत्रकार का यह अंतिम आदेश है।

कल्पसूत्र

इसमें **मूलाचार** की तरह साधु-आचार पर कोई स्वतन्त्र परिच्छेद नहीं मिलता। किन्तु, इसमें वर्णित भगवान् महावीर की अनगारता एवं उनकी तपश्चर्या से उस पर प्रकाश पड़ता है।

साधु का विहार

अनगार व्रत स्वीकार कर लेते के बाद यति को गमनागमन, भाषण, आहार-ग्रहण आदि में पूर्ण सावधान रहकर प्रवृत्त होना चाहिए। उपकरण, भांडादि के निरीक्षण तथा शरीरमल के शुद्धीकरण से अलग रहकर, तीनों गुप्तियों का आधार लेकर मन-वचन-काय की क्रियाओं को नियंत्रित रखना उसके लिये आवश्यक कर्त्तव्य है। ब्रह्मचर्यपूर्वक क्रोध, मान, माया और लोभ आदि कषायों का पूर्णत्याग, अन्तर्वाह्य दोनों प्रकार की वृत्तियों ये निर्मुक्त, सर्व सन्तापरहित, हिंसादि आश्रवों से दूर, ममता, मिथ्यात्व, द्रव्यादि से रहित होकर साधु को विहार करना चाहिए।

साधु की वीतरागिता

जल से अभिद्य कांस्यपात्र की तरह साधु का भी सांसारिक ममत्व से सदा अभिद्य रहना ही उसकी परम साधना है। यति को जीवात्मा की तरह

---

[६] उत्तराध्ययन ३५।१२
[७] ,, ३५।१६
[८] ,, ३५।१७
[९] उत्तराध्ययन ३५।१८
[१०] ,, ३५।१९
[११] ,, ३५।२०

अप्रतिहत गति, आकाश की तरह निरवलम्ब (आश्रयरहित), वायु की तरह क्षेत्रादि से अप्रतिबद्ध, शरत् कालीन मेघ की तरह निर्मलहृदय, कमल की तरह निरुपलेप, कछुए की तरह गुप्तेन्द्रिय, पक्षी की तरह मुक्तपरिकर, भारुण्ड की तरह अप्रमत्त, हस्ति की तरह कर्मशत्रु के लिये विजयशील, वृषभ की तरह महाव्रतों के भारवहन करने में सक्षम, मेरुपर्वत की तरह निष्कम्प (अचलचित्त), समुद्र की तरह गम्भीर, चन्द्र की तरह सौम्य, सूर्य की तरह दीप्ततेज, अग्नि-परीक्षित सुवर्ण की तरह निर्मलरूप, पृथ्वी की तरह शीत, उष्ण आदि सभी प्रकार के स्पर्शों के सहन करने में समर्थ एवं घी से सिक्त अग्नि की तरह ज्ञान एवं तपस्या से जाज्वल्यमान होना चाहिये।

साधु का समताभाव

वर्षा के चतुर्मास को छोड़कर शेष मासों में मुनि के लिये ग्रामान्तर्गत एक रात्रिक तथा नगरों में पंचरात्रिक वास करना उचित है। साधु को चन्दन की तरह छेदक और पूजक दोनों के प्रति समभाव रखना चाहिये। उसकी दृष्टि में तृण और रत्न, पाषाण और सुवर्ण एवं सुख और दुःख सबों का महत्त्व समान है। साधु इस लोक और परलोक में प्रतिवन्धरहित, जीवन-मरण में वांछारहित, संसार-सागर का पारगामी तथा कर्मशत्रु को नष्ट करने के लिये कृतोद्यम होकर इस पृथ्वी पर विचरण करे[1]।

साधु-आचारों में साम्य

उपर्युक्त दोनों ही सम्प्रदायों के साधु-आचारों के सूक्ष्म विश्लेषण से यह स्पष्ट हो जाता है कि वे अन्तः तथा बाह्य दोनों ही दृष्टियों से एक दूसरे के अत्यन्त निकट एवं परस्पर प्रभावित भी हैं। वस्तुतः सदाचरण और स्वानुभूति ही साधु-जीवन के आधार-स्तम्भ एवं मानदण्ड हैं। तार्किक बुद्धि के द्वारा शास्त्रज्ञ किसी तथ्य का केवल ऊहापोह करता है, किन्तु, उस ज्ञान को अपने जीवन में उतारना वह नहीं जानता। साधु उस ज्ञान को अपने जीवन का आदर्श बनाता है और अपना समग्र आचरण उसी भित्ति पर खड़ा करता है। यही कारण है कि इन साधुओं में वर्गभिन्नता रहने पर भी आचरणभिन्नता केवल नाममात्र और ऊपरी ही होती है, वास्तविक नहीं। वस्तुतः एक भूमि पर एक ही मूल-स्रोत से प्रवाहित होनेवाली भिन्न-भिन्न धाराओं में मौलिक भेद होना संभव नहीं, भले ही बाह्य व्यवहार में थोड़ा अन्तर दिखलाई पड़े।

साधु-आचार की आन्तरिक एकरूपता

जैसा हम देख चुके हैं कि दोनों ही सम्प्रदायों में साधुव्रत स्वीकार करने वाले व्यक्ति के लिए सांसारिक बन्धनों का त्याग, सत्य, अहिंसा, अस्तेय, ब्रह्मचर्य आदि का पूर्ण पालन तथा मिथ्यात्व, राग, द्वेष आदि से पूर्ण मुक्ति की आवश्यकता

---

[1] श्री वीरचरित, महावीरस्यानगारता, गाथा ११८, ११९.

पर विशेष बल दिया गया है[1]। यद्यपि जैनधर्म में हिन्दू-धर्म की तरह मुनिव्रत स्वीकार करने की कोई निश्चित आयु-सीमा निर्धारित नहीं की गयी है फिर भी आन्तरिक योग्यता दोनों में समान अपेक्षित रही है। दोनों सम्प्रदायों के साधुओं के लिए प्रव्रज्या स्वीकार करने के पूर्व विरक्त होना अनिवार्य कहा गया है[2]। और आयु-सीमा-निर्धारण की वात तो वैदिक परम्परा में भी शिथिल ही प्रतीत होती है, क्योंकि ब्राह्मणों में भी "यदहरेव विरजेत् तदहरेव प्रव्रजेत्" वाले वाक्य द्वारा इस नियम के सम्बन्ध में ढिलाई ही वरती गयी है और इस पर विशेष बल नहीं दिया गया है।

दोनों म निरम्बर तथा साम्बर साधु

दोनों ही वर्गों के साधुओं में परिग्रह-त्याग की ओर विशेष सावधानी रखी गयी है। इनमें दिगम्वर और साम्वर दोनों ही प्रकार के साधु[3] रहे हैं। जिस प्रकार जैन सम्प्रदाय में दिगम्वर श्वेताम्वर के नाम से दो स्पष्ट विभाग किये गये हैं, उसी प्रकार भागवत पुराण के कर्त्ता व्यास की "विभृयाद् यद्यसौ वासः" एवं आचार्य शंकर की "दिगम्वरो वापि च साम्वरो वा" वाली उक्ति स्पष्टतः साधुओं के साम्वर तथा निरम्वर सम्प्रदायों की ओर संकेत करती है। इस प्रकार वेश-भूषा में भी दोनों प्रायः समान ही हैं[4]।

तपश्चर्या में समता

हम पाते हैं कि दोनों ही वर्गों के साधुओं में कठोर तपस्या एवं चान्द्रायणादि व्रतों के द्वारा शरीर को कृश करने का विधान है। विना शरीर को कृश किये आत्मचिन्तन की ओर प्रवृत्त होने की वात दोनों ही वर्गों में उपहास्य है। आचार्य शंकर ने तो शरीर-पोषण के साथ तत्त्व-चिंतन की बात वैसी ही निष्फल मानी है, जैसी ग्राह की पीठ पर चढ़कर नदी पार कर जाने की चेष्टा।[5]

कृषिकार्य का त्याग

दोनों ही वर्गों के साधुओं में कृषि-कर्म करने, कराने अथवा उसके अनुमोदन का भी निषेध किया गया है, क्योंकि ये साधु अफालकृष्ट भूमि का ही अन्न-ग्रहण कर सकते हैं, फालकृष्ट[6] का नहीं। इन्हें कृषि-कार्य में जीवहिंसा स्पष्ट

---

[1] देखिये मनुस्मृति, अ० ६, श्लो० ६० तथा मूलाचार अनगारभावना० गाथा १३

[2] ,, विवेकचूडामणि, श्लोक १६, १७ तथा मूला० अन० भाव० गाथा ७, ८

[3] ,, भागवतपुराण सप्तम स्कन्ध, अध्याय १३, श्लो० २ तथा मनु० अ० ६, श्लो० १५

[4] देखिये वि० चू० श्लो० ५४१.

[5] ,, ,, ,, ८६.

[6] ,, मनु० अ० ६, श्लो० १६ तथा मूलाचार, अन० भा० गाथा ३६.

दिखलाई पड़ती है। यहाँ भिक्षा से मिले हुए अन्न के सम्बन्ध में यह नियम लागू नहीं होता।

आहार-भेद

पर, इनके बीच आहार-ग्रहण में कुछ अन्तर दीखता है, जैसे—हिन्दू-साधु वन के कालपक्व कन्द, मूल, फल आदि से जीवन-निर्वाह करने का प्रयत्न करते हैं तथा उसमें जब किसी तरह की बाधा आती है, तभी वे ग्राम की शरण लेते हैं, अन्यथा[७] नहीं। पर, जैन साधुओं के साथ ऐसी बात नहीं। वे अपने हाथों कुछ भी ग्रहण करना अनुचित[८] समझते हैं। इस कारण उन्हें स्वभावतः भिक्षा के लिये ग्राम की शरण लेनी ही पड़ती है। किन्तु, यहाँ ध्यान रहे कि जैन साधु ग्राम में जाकर भी दीनतापूर्व किसी से भिक्षा की याचना नहीं करते। यदि सम्मानपूर्वक भिक्षा न मिल सकी तो फिर ज्यों-के-त्यों बिना आहारग्रहण किये ही निर्विकार भाव से लौट जाते हैं।

भिक्षा-ग्रहण में सावधानी

उपर्युक्त दोनों ही वर्गों के साधु भिक्षा-ग्रहण के क्रम में यह सावधानी रखते हैं कि जिस द्वार पर कोई याचक, भिखारी, अन्य साधु, यहाँ तक कि कुत्ते अथवा बिल्ली आदि पशु स्थित हों, उस दरवाजे को छोड़कर वे आगे[९] बढ़ जाते हैं।

भिक्षापात्र में भेद

इन साधुओं में एक भेद पात्र ग्रहण करने का भी है, जैसे—हिन्दू-साधु तूँबी, कपाल अथवा पाणिपात्र, इनमें से कोई पात्र भिक्षा-ग्रहण करने के लिये स्वीकार[१०] कर सकते हैं। पर जैन साधु के लिए मात्र पणिपात्र ही विहित है। वे उसके सिवा और किसी तरह का पात्र भिक्षा ग्रहण करने के लिए साथ में नहीं रखते[११]।

साधु की शास्त्रीय योग्यताएँ

दोनों ही वर्गों के साधुओं के लिए श्रुति, आगमादि धर्मग्रन्थों का पारगामी होना आवश्यक माना गया है[१२], क्योंकि बिना शास्त्रीय ज्ञान के कोई साधु सावद्य तथा अनवद्य वस्तुओं का विवेचन सही ढंग से करेंगें कैसे ?

---

[७] ,, भागवत० एकादश स्कन्ध, अ० १८, श्लो० ६। मनु० अ० ६, श्लो० २७,२८. याज्ञ० वानप्र० श्लो० ५४, ५५.

[८] उत्तराध्ययन ३५, १०-१६.

[९] मनु० अ० ६, श्लो०—५२। आचारांग—नवम अध्ययन।

[१०] मनु० अ० ६, श्लोक ५४

[११] मूलाचार, अन० भा० गाथा ४५

[१२] मनु० अ० ६, श्लो० २९, ३० तथा मूलाचार अन० भा० ६५

सामान्य धर्म-पालन

इन साधुओं के लिए विहित विशेष धर्म के अतिरिक्त सत्य, सहिंसा आदि सामान्य धर्म का पालन भी अनिवार्य रखा गया है। ये साधु दंतधावन करना, स्नानादि के द्वारा शरीर शुद्धि करना तथा केश, नख आदि का काटना साधु-धर्म के विरुद्ध मानते हैं, क्योंकि इन वाह्य शुद्धियों के द्वारा वासना की ओर आकृष्ट होने तथा परिग्रह-वृद्धि की निश्चित सम्भावना उत्पन्न हो जाती है। किन्तु, हिन्दू-साधुओं के लिए उपर्युक्त कार्यों से विरत रहते हुए भी खुले जल में स्नान करने का विधान[१३] मिलता है।

शरीर की ममता का त्याग

ये सभी साधु शरीर-रक्षा की चिन्ता नहीं करते। यहाँ तक कि यदि कोई असाध्य रोग भी हो जाये, तव भी वे उसकी चिकित्सा कराने की वात नहीं सोचते[१४]। इन साधुओं के द्वारा मोक्ष-प्राप्ति का एक मात्र साधन शुद्ध आत्मस्वरूप ज्ञान को ही माना गया है। **सम्यग्दर्शन**[१५] की ओर भी दृष्टि दोनों की समान ही है। ये साधु ऊँच-नीच का विचार किये विना सभी वर्गों के व्यक्तियों से भिक्षा-ग्रहण करते हैं। ये साधु अपने यम-नियमादि का पालन स्वतंत्रतापूर्वक स्वेच्छा से करते हैं, विधि (नियमादि विधान)-किंकर के रूप में नहीं[१६]।

उपर्युक्त प्रकार से दोनों सम्प्रदायों की साधु-परम्परा पर दृष्टि डालने से, इस निष्कर्ष पर सहज ही पहुँचा जा सकता है कि इन दोनों के वीच सम्प्रदाय अथवा संघभेद के कारण वाह्य क्रिया-कलापों में कुछ अन्तर दिख जाये, पर, वास्तविक रूप से उनमें कोई मौलिक भेद नहीं। ये सव के सब साधु आत्मतत्त्व-ज्ञानी, सत्य और अहिंसा के पुजारी एवं ब्रह्मचर्यपूर्वक वैराग्य में रत रहनेवाले ही पाये जाते हैं। इन गुणों को छोड़कर आखिर, उनका साधुत्व सुरक्षित ही कैसे रह सकता है?

श्रमण-परम्परा में साधु-आचार का विशेष संरक्षण

पर, इन सभी समानताओं के बाद भी अन्ततः यह मानना पड़ेगा कि इस प्रकार परिग्रहबुद्धिरहित पूर्ण विरक्त साधु-परम्परा का पोषण विशेष रूप से श्रमण-परम्परा ही करती आयी है। धर्मशास्त्रों के देखने से यह स्पष्ट मालूम पड़ता है कि ब्राह्मण-परम्परा में एक तो सन्यासव्रत स्वीकार करने से पहले अन्य आश्रमों का भी यथाक्रम-पालन करने का विधान किया गया है, साथ ही इन धर्माचार्यों की प्रवृत्ति भी गृहस्थाभिमुख ही अधिक मालूम पड़ती है, क्योंकि वे पुनः पुनः गृहस्थाश्रम की प्रशंसा करते हुए नहीं थकते। यहाँ तक कि

---

[१३] भागवत, स्कन्ध-११, अध्या० १८, श्लोक ३

[१४] मनु०, अ० ६, ३१-३२ तथा मूला० अन० भाव० ७३

[१५] मनु० अ० ६, श्लो० ७४ तथा तत्त्वार्थ सूत्र १, १

[१६] भागवत, स्कन्ध ११, अ० १८, श्लोक ३६

कुटीचक-साधु के आचार-वर्णन से यह स्पष्टतः सिद्ध हो जाता है कि साधु घर में, अपने पुत्र के आश्रय में भी रहकर मुक्तिमार्ग की साधना कर सकता है[१७]। साथ ही इस परम्परा के साधुओं के लिए कुछ अन्न संग्रह की बात भी बतलायी[१८] गयी है, भले ही वह एक महीना, छः महीना अथवा एक वर्ष के लिए ही क्यों न हो। किन्तु, ठीक इन प्रवृत्तियों के विपरीत श्रमण-साधु-परम्परा मालूम पड़ती है। उनके लिए न आश्रम-धर्मों का पालन आवश्यक है और न गृहस्थाश्रम की ओर उनका थोड़ा भी झुकाव ही रहता है। वे साधु अनगारव्रत स्वीकार कर लेने के साथ ही अनिवार्य रूप से गृहत्यागी, एकान्तवासी परिग्रह रहित एवं कठोर तपश्चर्या में रत हो जाते हैं। यही मुख्यहेतु है कि श्रमण-साधुओं का प्रभाव भारत की साधु-परम्परा पर बहुत अधिक पड़ा। अतः यह निस्संकोच कहा जा सकता है कि भारत में विरक्त एवं अहिंसाव्रतो के रूप में जो भी साधु-सम्प्रदाय आज दिखायी देते हैं, उनमें प्रायः सब के सब इस श्रमण-परम्परा से प्रभावित हैं। वस्तुतः दूसरा कौन ऐसा एकान्त विरक्त एवं अहिंसक साधु-सम्प्रदाय रहा है, जिसका निर्मल आदर्श उन्हें प्रेरणा-स्रोत के रूप में मिल सकता था।

---

[१७] मनु० अध्याय ६, श्लो० ९५

[१८] याज्ञवल्क्य, वानप्रस्थ प्रकरण, ४७

जैनदर्शन और तर्क की आधार-भूमि : प्रमाण

श्री श्रीरञ्जन सूरिदेव

भूमिका

दार्शनिक चिन्ताधारा में 'प्रमाण' को एक वहुत ही विचारगर्भ विषय माना गया है। यही कारण है कि प्रमाण की निरुक्ति एवं उपपत्ति के सन्दर्भ में विभिन्न दार्शनिकों ने विभिन्न प्रकार से अपने तर्क के तुरग दौड़ाये हैं। न केवल जैनदर्शन, अपितु समस्त भारतीय दर्शनों में प्रमाण की भूयिष्ठ मीमांसा हुई है। इसी प्रमाण-मीमांसा के परिप्रेक्ष्य में, दर्शन के ग्रन्थिल तत्त्वों की विवेचना करने या दार्शनिक चिन्तन की गुत्थियों को सुलझाने में तर्क का माध्यम अपनाया गया है क्योंकि, विना तर्क के दार्शनिक तत्त्वों की समीक्षा सम्भव ही नहीं है। कहना तो यह चाहिए कि दर्शन और तर्क में धुँआ और आग की तरह या काया और छाया की तरह अविनाभाविसम्वन्ध या व्याप्य-व्यापक सम्वन्ध है। जव तक युक्तिपूर्वक अर्थ-निर्णय नहीं होता, तव तक दर्शन की रहस्यमयी कुहेलिका का भेदन असम्भव है। तत्त्व-चिन्तन में ऊहापोह करने की शक्ति तर्क से ही प्राप्त होती है। इसीलिए, लक्षणकारों ने तर्क का लक्षण प्रस्तुत करते हुए 'तर्क' को 'युक्तिपूर्वक अर्थ-निर्णय' तथा 'ऊहापोहात्मक विचारशक्ति' कहा है।[1]

तर्क को हम और थोड़ी शास्त्रीय गम्भीरता से लें। लक्षणकारों ने तर्क की परिभाषा करते हुए कहा है। 'व्याप्यारोपेण व्यापकारोपस्तर्कः।' अर्थात्, व्याप्य के आरोप से जो व्यापक का आरोप होता है, उसे 'तर्क' कहते हैं। जैसे, काया न हो, तो छाया नहीं हो सकती या अग्नि न हो, तो धूम भी नहीं हो सकता। यहाँ व्याप्य अग्नि पर व्यापक धूम का आरोप है। ज्ञातव्य है कि व्याप्य और व्यापक पदार्थ का अभाव परस्पर विपरीत स्थिति का द्योतक होता है। जैसे, धूम यदि अग्नि का व्याप्य है, तो अग्नि धूम का व्यापक है। और फिर, यदि धूमाभाव अग्नि के अभाव का व्यापक हो जाता है, तो अग्नि का अभाव धूमाभाव का व्याप्य वन जाता है। इसीलिए, प्रकृति में व्याप्य अग्नि के अभाव के आरोप से व्यापक धूम के अभाव का आरोप किया जाता है। धुआँ देखने के वाद उक्त तर्क की सहायता से अनुमान-प्रमाण के द्वारा अग्नि का निश्चय किया जाता है। इसीलिए, तर्क को प्रमाण का अनुग्राहक या सहायक माना जाता है। इसी विषय को सूत्रकार ने प्रकारान्तर से कहा है। 'अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे कारणोपपत्तिस्तत्त्वज्ञानार्थमूहस्तर्कः।' अर्थात्, जिस पदार्थ का तत्त्व अविज्ञात है, उसके तत्त्वज्ञान के लिए कारण के उपपादन-द्वारा जो ऊहा की जाती है, वही तर्क है।

---

[1] द्र० 'लक्षणसंग्रह, तथा 'सर्वतन्त्रसिद्धान्तपदार्थलक्षणसंग्रह' : भिक्षु गौरीशंकर, पृ० क्रमशः ६२ तथा ९२।

उक्त विवेचन से स्पष्ट है कि दर्शन के प्राणभूत प्रमाण की उत्पत्ति के लिए तर्क का साहाय्य आवश्यक ही नहीं, अनिवार्य है। इसलिए, यदि हम कहें कि दर्शन की अगाध उदधि में सन्तरण के लिए तर्क ही जलयान का काम करता है, तो कोई अत्युक्ति नहीं। निश्चय ही, विना तर्क के दर्शन में प्रवेश दुर्लभ है, साथ ही विना प्रमाण-सिद्धि के दर्शन की कोई सार्थकता भी नहीं है। इसीलिए, तर्क दर्शन का अभिन्न अंग होते हुए भी उसका अलग वैशिष्ट्य है और यही कारण है कि दर्शनशास्त्र की तरह तर्कशास्त्र की भी स्वतन्त्र प्रतिष्ठा है।

प्रस्तुत भूमिका के सन्दर्भ में यह स्पष्ट करने की आवश्यकता नहीं कि प्रमाण ही दर्शन का मुख्य प्रतिपाद्य है, जिसके लिए तर्क की अनिवार्य अपेक्षा है। जैनदर्शन तर्कमूलक होने के कारण वैज्ञानिक है; क्योंकि तर्क को सभी विज्ञानों का भी विज्ञान कहा गया है। हालाँकि, वैदिक दार्शनिक परम्पराओं में कतिपय आचार्य ऐसे भी हुए हैं, जिन्होंने तर्कनैराश्य का भी प्रचार किया है।[1] प्रसिद्ध जैनाचार्य हरिभद्र ने भी तर्क की असमर्थता वड़ी स्पष्टता से व्यक्त की है—"यदि हेतुवाद (तर्क) के द्वारा अतीन्द्रिय पदार्थों का निश्चय करना सम्भव होता, तो आज तक जो वड़े-वड़े तर्कमनीषी हुए, वे इन पदार्थों का निर्णय अभी तक कर चुके होते।[2] आचार्य हरिभद्र के इस आक्षेप का समाधान करते हुए 'जैनदर्शन' के प्रतिष्ठित लेखक महेन्द्रकुमार न्यायाचार्य ने कहा है कि "अतीन्द्रिय पदार्थों के स्वरूप की पहेली पूर्वापेक्षा आज और अधिक उलझी हुई है। परन्तु, उस विज्ञान की जय मनानी चाहिए, जिसने भौतिक पदार्थों की अतीन्द्रियता वहुत हद तक समाप्त कर दी है और उसका फैसला अपनी प्रयोगशाला में कर डाला है।[3] निष्कर्षतः, यह कहा जाना चाहिए कि जैनदर्शन तर्कातीत विषय नहीं हो सकता। यदि वैसा मान लिया जायगा, तो जैनदर्शन की वैज्ञानिकता ही खण्डित हो जायगी। विशेषकर प्रमाण-विनिश्चय के लिए तो तर्क ही आधारभूमि वनता है। अपनी इस प्रतिज्ञा के लिए हम यहाँ प्रमाण की नातिदीर्घ चर्चा करेंगे।

'प्रमाण' की परिभाषा का विकास-क्रम

जैनदर्शन में प्रमाण-तत्त्व की जो परिभाषाएँ प्राप्त होती हैं, उनका विकास-क्रम तार्किक दृष्टि से अध्येतव्य है। अर्थ, वस्तु और सत् ये तीनों तत्त्व के पर्याय हैं। तत्त्व के मूलतः दो भेद हैं—उपाय और उपेय। इनमें उपायतत्त्व, ज्ञापक और कारक रूप से दो प्रकार का माना गया है। प्रमाण और प्रमाणाभास

---

१. 'तर्कोऽप्रतिष्ठः।' –महाभारत, वनपर्व, ३१३।११०; 'तर्काप्रतिष्ठानात्।'—ब्रह्मसूत्, २।१।११; 'नैषा तर्केण मतिरपनेया।'—कठोपनिषद्, २।९।

२. 'ज्ञायेरन् हेतुवादेन पदार्था यद्यतीन्द्रियाः।
कालेनैतावता तेषां कृतः स्यादर्थनिर्णयः॥ —योगदृष्टिसमुच्चय, का० १४५।

३. द्र० जैनदर्शन, प्र० श्री गणेश प्रसाद वर्णी जैन ग्रन्थमाला, काशी, प्रथमा वृत्ति, २०१२ विक्रमाब्द, पृ० ३४।

ज्ञापक तत्त्व के ही दो रूप हैं। विक्रम की ११वीं शती के जैनदार्शनिक आचार्य माणिक्यनन्दि के परीक्षामुख[1] के अनुसार प्रमाण, वस्तु की यथार्थता को सूचित करता है, किन्तु जो अयथार्थ का संकेतक है, उसे प्रमाणाभास कहते हैं। उक्त कारक तत्त्व भी उपादान और निमित्त रूप से दो प्रकार का है। जो स्वयं कार्य-रूप में परिणत होता है, वह उपादान है और जो कार्य की उत्पत्ति में सहायक है, वह निमित्त है। जैसे, मिट्टी घड़े का उपादान है, और दण्ड, चक्र, कुम्भकार आदि निमित्त हैं। न्यायदर्शन में जो समवायिकारण है, वही जैनदर्शन का उपादान है। सच पूछिए, तो नैयायिक असमवायिकारण भी जैनदार्शनिक उपादान से भिन्न नहीं है। इसी प्रकार, उपर्युक्त उपेय तत्त्व भी दो हैं—ज्ञेय और कार्य। ज्ञापक का जो विषय है, वह ज्ञेय है और कारण के द्वारा जो निष्पाद्य है, वह कार्य है। उपरिविवृत तत्त्वों की सिद्धि के निमित्त प्रमाण की आवश्यकता होती है और प्रमाण के प्रस्तुतीकरण में तर्क अनिवार्य है। संक्षेप में, तात्त्विक ज्ञान तर्कगम्य होता, इसमें सन्देह नहीं।

विक्रम की प्रथम-तृतीय शती के सिद्ध जैनमनीषी आचार्य उमास्वाति[2] ने "तत्त्वार्थसूत्र" में मति, श्रुत, अवधि, मनः पर्यय और केवल-रूप सम्यग्ज्ञान को प्रमाण कहा है।[3] ज्ञान को प्रमाण मानने का आग्रह तभी हुआ, जव तत्त्वज्ञान, मुक्ति के साधन के रूप में तर्कसम्मत सिद्ध हुआ, साथ ही 'सा विद्या या विमुक्तये' या 'ऋते ज्ञानान्न मुक्तिः,' जैसे जीवनसूत्रों का प्रचार हुआ। इसीके फलस्वरूप तत्त्वज्ञान की प्राप्ति का उपाय तथा तत्त्व के स्वरूप के सम्वन्ध में भी अनेक प्रकार के तर्क-वितर्क और जिज्ञासाएँ मीमांसाएँ प्रारम्भ हुईं। वैशेषिकों ने ज्ञेय का षट्पदार्थ (द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय) के रूप में विभाजन कर उनके तत्त्वज्ञान को उपास्य बताया, तो नैयायिकों ने प्रमाण, प्रमेय आदि सोलह पदार्थों[4] के तत्त्वज्ञान पर वल दिया। सांख्यों ने प्रकृति और पुरुष के तत्त्वज्ञान से मुक्ति बताई, तो वेदान्तियों ने ब्रह्मज्ञान में मुक्ति की परिणति देखी। इसी प्रकार, वौद्धों ने मुक्ति के लिये नैरात्म्यज्ञान[5] को आवश्यक समझा, तो जैनों ने सात तत्त्वों (जीव, अजीव, आस्रव, वन्ध, संवर, निर्जरा और मोक्ष) के सम्यग्ज्ञान को ही मोक्ष की कारणसामग्री स्वीकार की। इस प्रकार, तत्त्वार्थसूत्र की रचना मुक्ति के साधनभूत ज्ञान को ही अपनी-अपनी पद्धति से प्रमाण मानने की एक लम्वी प्राक्कालीन दार्शनिक परम्परा के समाहार की ओर संकेत करती है।

---

[1] 'प्रमाणादर्थसंसिद्धिस्तदाभासाद्विपर्ययः।' —परीक्षामुख, श्लोक १।

[2] जैन-जगत् में उमास्वामी और गृद्धपिच्छाचार्य उमास्वाति के ही नामान्तर माने जाते हैं।—ले०

[3] 'मतिश्रुतावधिमनःपर्ययकेवलानि ज्ञानम्।',—त० सू० १।९. १०।

[4] 'प्रमाण - प्रमेय - संशय-प्रयोजन - दृष्टान्त - सिद्धान्त - अवयव-तर्क-निर्णय-वाद-जल्प-वितण्डा-हेत्वाभास-छल-जाति-निग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानान्निश्रेयसाधिगतिः।'
—न्यायसूत्र, १।१।१

[5] धर्मकीर्त्ति : प्रमाणवार्तिक, १।१३८।

उमास्वाति के परवर्त्ती तथा प्रसिद्ध 'बृहत्स्वयम्भूस्तोत्र' के रचयिता समन्तभद्र (विक्रम की द्वितीय-तृतीय शती) ने अपने प्रमाण की परिभापा में उमास्वाति का ही आधार ग्रहण किया है, किन्तु उन्होंने ज्ञान-मात्र न कहकर उसे स्वपरावभासक ज्ञान के रूप में उपन्यस्त किया है : '.....स्वपरावभासकं यथा प्रमाणं भुविबुद्धिलक्षणम्' (बृहत्स्वयम्भू०, का० ६३)। स्पष्टतः, समन्तभद्राचार्य द्वारा प्रयुक्त 'स्वपरावभासक ज्ञान' का अभिप्राय सम्यग्ज्ञान ही है। अर्थात्, उनकी उद्घोषणा है कि सम्यग्ज्ञान ही प्रमाण है। क्योंकि, ज्ञान का सामान्य धर्म ही है अपने स्वरूप को जानते हुए पर पदार्थ को जानना।

विक्रम की चतुर्थ-पंचमशती के प्रसिद्ध तार्किक आचार्य सिद्धसेन ने अपनी प्रमाण-परिभाषा में उक्त दोनों आचार्यों के लक्षणों का समन्वय करते हुए उसमें एक और अतिरिक्त 'वाधाविवर्जित' विशेषण जोड़ दिया। अपनी प्रसिद्ध नैयायिक कृति 'न्यायावतार' की प्रथम कारिका में उन्होंने कहा : 'प्रमाणं स्वपराभासि ज्ञानं वाधविवर्जितम्।' किन्तु, ध्यातव्य है कि 'वाधविवर्जित' विशेषण से जिस अर्थ की उपपत्ति होती है, उसका संकेत उमास्वाति ने सम्यग्ज्ञान में प्रयुक्त 'सम्यक्' शब्द के द्वारा ही कर दिया था।

सिद्धसेन के उत्तरवर्त्ती देवनन्दि (विक्रम का षष्ठ शतक), अकलंकदेव (वि० सप्तमशतक), विद्यानन्दि (वि० नवम शतक), माणिक्यनन्दि (वि० एकादश शतक) आदि जैनदर्शन और तर्क के सर्वाधिक ख्यात आचार्यों ने 'स्वपरावभासक' तथा 'वाधविवर्जित' विशेषणों को अनावश्यक करार दिया। क्योंकि, उन विशेषणों से युक्त प्रमाण के लक्षण में केवल स्वरूप का निर्देश होता है। इसलिए, उक्त उत्तरवर्त्ती आचार्यों ने प्रमाण के लक्षण में अन्तरंग तत्त्व को निर्देश करनेवाले विशेषणों की कमी महसूस की। फलतः, अकलंक ने प्रमाण को 'अनधिगतार्थग्राही,'[1] कहा, तो माणिक्यनन्दि ने 'अपूर्वार्थव्यवसायी'[2] कहा। परन्तु विद्यानन्दि ने अनधिगतार्थग्रहणात्मकता तथा अपूर्वार्थव्यवसायात्मकता की वात को झकझोरते हुए अपना स्पष्ट तर्क उपस्थित किया कि ज्ञान चाहे गृहीत, अगृहीत या अपूर्व पदार्थ को जाने, वह स्वार्थव्यवसायात्मक होने से प्रमाण ही है।[3]

अलंकदेव ने अविसंवाद ज्ञान की प्रमाणता पर अधिक आग्रह प्रदर्शित किया है। क्योंकि, प्रत्येक प्रकार के ज्ञान में प्रमाण और अप्रमाण की संकीर्ण स्थिति रहती है। इसीलिए, किसी भी ज्ञान को एकान्त भाव से प्रमाण या अप्रमाण नहीं कहा जा सकता। इसमें अकलंकदेव ने तर्क उपस्थित किया कि आँख

---

[1] 'प्रमाणमविसंवादिज्ञानमनधिगतार्थाधिगमलक्षणत्वात्।'—अष्टशती, पृ० १७५।

[2] 'स्वापूर्वार्थव्यवसायात्मकं ज्ञानं प्रमाणम्।'—परीक्षामुख, १।१।

[3] 'गृहीतमगृहीतं वा यदि स्वार्थं व्यवस्यति।
तन्न लोके न शास्त्रेषु विजहाति प्रमाणताम्॥'—तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक।

यानी नेत्रेन्द्रिय की विकृति से एक चन्द्रमा की जगह दो चन्द्रमा दिखाई पड़ सकते हैं। यहाँ चन्द्रमा की स्थिति के अविसंवादी या निर्विवाद होने से चन्द्र का ज्ञान प्रमाण है, परन्तु चन्द्रमा की द्वितीयता की बात विसंवादी या विवादास्पद होने से उसका द्वित्व ज्ञान प्रमाण नहीं हो सकता। प्रत्येक ज्ञान की प्रायः यही साधारण स्थिति है। इसलिए, अविसंवादबहुल ज्ञान प्रमाण है और विसंवादबहुल ज्ञान अप्रमाण। निश्चय ही, अकलंकदेव इन्द्रियजन्य क्षायोपशमिक ज्ञानों की स्थिति को पूर्ण विश्वसनीय मानने के पक्षपाती नहीं प्रतीत होते। इसलिए कि सीमित शक्तिवाली इन्द्रियों के रचना-वैचित्र्य के कारण उनके द्वारा प्रतिभासित पदार्थ अन्यथा भी हो सकते हैं। यही कारण है कि आगमिक परम्परा में इन्द्रिय और मनोजन्य मतिज्ञान और श्रुतज्ञान को प्रत्यक्ष न कह कर परोक्ष ही कहा गया है। अकलंकदेव का यह विचार उनके उत्तरवर्त्ती दार्शनिकों में पर्याप्त समादृत नहीं हुआ, फिर भी उन्होंने ज्ञानविषयक अपनी सहजानुभूति को 'आप्तमीमांसा' की टीका 'अष्टशती', 'लघीयस्त्रय स्ववृत्ति' और 'सिद्धिविनिश्चय' में बड़ी प्रखरता से व्यक्त किया।[1]

उत्तरकालीन जैन आचार्यों[2] के द्वारा प्रमाण की परिभाषा करते समय प्रायः 'सम्यग्ज्ञान' और 'सम्यगर्थनिर्णय' केवल ये ही दो लक्षण अधिक स्वीकृत किये गये हैं। इसीलिए कि प्रमाण के अन्य लक्षणों में पाये जाने वाले स्वपरावभासि, वाधाविवर्जित आदि समग्र विशेषणों का अन्तर्भाव एकमात्र 'सम्यक्, जैसे सर्वावगाही पद में ही हो जाता है। 'सम्यक्' ज्ञान तो स्वरूप और उत्पत्ति अथवा वहिरंग और अन्तरंग आदि सभी दृष्टियों से सम्यक् ही होगा। अव सम्यक् को ही चाहे जिस रूप में कह लें, फिर भी 'सम्यक्' पद के लिए 'सर्वे पदा हस्तिपदे निमग्नाः' वाली कहावत चरितार्थ होगी। इस प्रकार, प्राचीन जैनाचार्य उमास्वाति का ही प्रमाण-लक्षण अन्य समस्त आचार्यों के प्रमाणलक्षणों का मूलाधार सिद्ध होता है।

प्रमाण की तार्किक निरुक्ति

प्रमाण की सामान्यतया व्युत्पत्ति है—'प्रमीयते येन तत्प्रमाणम्।' अर्थात्, जिस माध्यम से पदार्थों का ज्ञान हो, उस माध्यम को प्रमाण कहते हैं। दूसरे शब्दों में प्रमा के साधकतम करण को प्रमाण कहा जाता है: 'प्रमाया साधकतमं करणं प्रमाणम्।' प्रमाण के इस सामान्य निर्वचन में कोई विसंवाद नहीं है, लेकिन इसके माध्यम में पर्याप्त तर्क की गुंजाइश है। जैनदृष्टि में अर्थोपलब्धि के साधकतम करण ही प्रमा हैं।[3] नैयायिक और वैशेषिक दर्शन के उद्भावक

---

१. द्र० अष्टशती, पृ० २७७, लघीयस्त्रय०, श्लो० २२,
'यथा यत्राविसंवादस्तथा तत्र प्रमाणता।'—सिद्धिविनिश्चय, १।२०।

२. (क) 'सम्यगर्थनिर्णयः प्रमाणम्।' —हेमचन्द्र (वि० की १२वीं शती)
--प्रमाण मीमांसा, १।१।२
(ख) 'सम्यग्ज्ञानं प्रमाणम्।'—न्यायदीपिका, पृ० ३।

३. तद्वति तत्प्रकारकं ज्ञानं प्रमा। तदभाववति तत्प्रकारकं ज्ञानं अप्रमा। न्यायदी०।

परतः प्रमाण्यवादी महर्षि गौतम और महर्षि कणाद ने प्रमा में इन्द्रिय और सन्निकर्ष को साधकतम या माध्यम माना है, क्योंकि वे परतःप्रमाण्य में विश्वास करते हैं। उदयनाचार्य ने न्यायकुसुमांजलि में लिखा है : 'सोऽपीन्द्रियार्थ सन्निकर्षम् ।' जैन और बौद्ध दार्शनिकों ने ज्ञान को ही प्रमा में साधकतम स्वीकार किया है। इसीलिए कि इन्द्रिय-सन्निकर्षादि स्वयं अचेतन हैं, अतएव वे अज्ञानरूप होने के कारण प्रमिति में साक्षात् करण या प्रामाण्य नहीं हो सकते।[1]

जैनदर्शन के मतानुसार जानना या प्रमारूप क्रिया चूँकि चेतन है, इसलिए प्रमा में साधकतम प्रमा का गुण ज्ञान ही हो सकता है, अचेतन सन्निकर्ष आदि नहीं। प्रमिति या प्रमा अज्ञानवृत्तिरूपात्मक होती है, इसलिए अज्ञान-निवृत्ति में अज्ञान का विरोधी ज्ञान ही करण हो सकता है; जैसे अन्धकार के निवृत्ति-कार्य में अन्धकार का विरोधी प्रकाश ही समर्थ है। इन्द्रिय-सन्निकर्षादि ज्ञान की उत्पत्ति में साक्षात् कारण हो सकते हैं, पर प्रमा में साधकतम तो ज्ञान ही हो सकता है। जैनमत से सांख्यसम्मत इन्द्रिय-व्यापार भी प्रमाण की कोटि में नहीं आ सकता। इसलिए, अन्ततोगत्वा सम्यग्ज्ञान ही प्रमाण हो सकता है।

प्रामाण्य की तार्किकता

प्रमाण के परिवेश में प्रमा, प्रमाता और प्रमेय—इन तीनों की तार्किक वचोयुक्ति भी परम गहन है। प्रमेय यानी समस्त पौद्गलिक जगत् की प्रमाणिकता या प्रमाण्य अस्वीकार्य है। शेष प्रमिति, प्रमाण और प्रमाता द्रव्य की दृष्टि से यद्यपि अभिन्न प्रतीत होते हैं, तथापि पर्याय की दृष्टि से इन तीनों में पारस्परिक भेद स्पष्ट है। आत्मा जब प्रमिति-क्रिया में व्यापृत होती है, तब प्रमाता कहलाती है। इसलिए, कहना न होगा कि आत्मा ही प्रमाता है, आत्मा की प्रमिति-क्रिया ही प्रमा है और प्रमाण आत्मा का वह स्वरूप है, जो प्रमिति-क्रिया में साधकतम करण बनता है।

तो, प्रमाण के द्वारा जिस प्रमेय या पदार्थ को जिस रूप में अवगत किया जाता है, उसका उसी रूप में अव्यभिचारी भाव से प्रतिभासित होना प्रामाण्य है।[2] अर्थात् प्रमाण का धर्म ही प्रामाण्य है। प्रमाण के व्यपदेश का मूल कारण प्रामाण्य है तथा अप्रमाण के व्यपदेश का मूल कारण अप्रामाण्य। स्याद्वादी-मत में प्रामाण्य हो या अप्रामाण्य, दोनों की ज्ञप्ति कथंचित् स्वतः और कथंचित् परतः यानी, अभ्यास-दशा में स्वतः और अनभ्यास-दशा में परतः होती है।[3] परिचित विषय में स्वतः और अपरिचित विषय में परतः प्रामाण्य का ज्ञान होता है। जैसे, परिचित स्थानों के जलाशय आदि में जल की स्थिति के ज्ञान की प्रमाणता की ज्ञप्ति स्वतः होती है, किन्तु अपरिचित स्थानों के जलाशय आदि

---

१. 'सन्निकर्षादेरज्ञानस्य प्रामाण्यमनुपपन्नमर्थान्तरवत् ।'—लघीयस्त्रय०, १।३।

२. 'प्रतिभातविषयाव्यभिचारित्वं प्रामाण्यम् ।'—न्यायदीपिका।

३. 'तत्प्रामाण्यं स्वतः परतश्च ।'—परीक्षामुख, १।१३।

में जलस्थिति के ज्ञान की प्रमाणता की ज्ञप्ति पनिहारिनों का पानी भर कर लाना, मेढकों का टर्राना आदि जल के अविनाभावि स्वतः प्रमाणभूत ज्ञानान्तर से, अर्थात् परतः हुआ करती है। किन्तु, मूलतः प्रामाण्य और अप्रामाण्य—दोनों की उत्पत्ति अभ्यास तथा अनभ्यास-दशाओं में गुण-दोष आदि की दृष्टि से परतः ही होती है।

प्रामाण्य और अप्रामाण्य के सम्बन्ध में विभिन्न दार्शनिकों ने विभिन्न तर्क प्रस्तुत किये हैं। न्याय-वैशेषिक प्रामाण्य और अप्रामाण्य, दोनों को परतः उत्पन्न मानते हैं। सांख्य कहता है कि प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनों स्वतः उत्पन्न होते हैं। मीमांसकों की मान्यता है कि प्रामाण्य स्वतः और अप्रामाण्य परतः उत्पन्न होते हैं। बौद्ध, ठीक इसके विपरीत, प्रामाण्य को परतः और अप्रामाण्य को स्वतः उद्भूत होने वाला प्रमाण-धर्म स्वीकार करते हैं। इस प्रकार, प्रामाण्य और अप्रामाण्य का दार्शनिक तर्क-वाङ्मय में पर्याप्त व्यालोचन किया गया है।

प्रमाण के तार्किक भेद

एकमात्र प्रत्यक्ष ही प्रमाण है, ऐसा चार्वाक का तर्क है। बौद्ध और वैशेषिक प्रत्यक्ष और अनुमान ये ही दो प्रमाण-भेद मानते हैं। सांख्यमत से प्रमाण तीन हैं—प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम या शब्द। परन्तु, नैयायिक आचार्य सांख्य के तीन भेदों में उपमान जोड़कर प्रमाण के चार भेद स्वीकार करते हैं। मीमांसकों में प्रभाकर-मत के अनुयायियों ने चार भेदों में अर्थापत्ति जोड़कर प्रमाण के पाँच भेद किये हैं, किन्तु कुमारिलभट्ट के अनुयायी प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थापत्ति और अनुपलब्धि या अभाव ये छह मत अंगीकार करते हैं। वेदान्ती मनीषियों ने भी छह ही प्रमाण माने हैं। पौराणिक लोग 'सम्भव' और 'ऐतिह्य' को मिलाकर आठ प्रमाण मानते हैं। तान्त्रिक 'चेष्टा' को भी प्रमाण मानते हैं, इसलिए इनके मत में नौ प्रमाण हैं।

जैनदर्शन में प्रत्यक्ष[1] और परोक्ष[2] इन्हीं दो भेदों में उपर्युक्त समग्र दार्शनिकों के समस्त प्रमाणभेदों को आत्मसात् कर लिया गया है। पूर्वोक्त पाँच ज्ञानों में मतिज्ञान और श्रुतज्ञान को परोक्ष प्रमाण माना गया है एवं अवधिज्ञान, मनः पर्ययज्ञान और केवलज्ञान को प्रत्यक्ष प्रमाण कहा गया है। आगमिक परिभाषा के अनुसार, केवल आत्मापेक्षी ज्ञान ही प्रत्यक्ष ज्ञान है, किन्तु जो इन्द्रिय, मन, प्रकाश आदि इतर साधनों की अपेक्षा रखता है, वह परोक्ष ज्ञान है।[2] प्रत्यक्ष और परोक्ष की यह परिभाषा जैन परम्परा की अपनी है।

---

[1] 'आद्ये परोक्षम्।' 'प्रत्यक्षमन्यत्।'—तत्त्वार्थसूत्र, १।११-१२।

[2] 'जं परदो विण्णाणं तं तु परोक्खत्ति भणिदमत्थेसु।
जं केवलेण णादं हवदि हु जीवेण पच्चक्खं ॥'
—प्रवचनसार : कुन्दकुन्दाचार्य गाथा ५८।

प्रत्यक्ष प्रमाण: सिद्धसेन ने प्रत्यक्ष के लक्षण में कहा है कि 'अपरोक्ष रूप से अर्थ का ग्रहण करना प्रत्यक्ष है ।'[1] अकलंकदेव ने न्यायविनिश्चय में 'स्पष्ट ज्ञान को प्रत्यक्ष कहा है ।'[2] लोक व्यवहार में प्रत्यक्ष रूप से प्रसिद्ध इन्द्रियप्रत्यक्ष और मानसप्रत्यक्ष की समस्या का समन्वय जैनदार्शनिकों ने संव्यवहार-प्रत्यक्ष मानकर किया है । इसके भी इन्द्रिय संव्यवहार और अनिन्द्रिय संव्यवहार नाम के दो भेद हैं । प्रत्यक्ष प्रमाण की मीमांसा के सम्बन्ध में अनेक तर्क-वितर्क किये गये हैं, जिसका तार्किक निष्कर्ष यही है कि जिस तरह पर्वत के एक अंश को देखने पर पूरे पर्वत को व्यवहारतः प्रत्यक्ष माना जाता है, उसी तरह मतिज्ञान आदि अवयवों को देखकर अवयवीरूप केवलज्ञान, यानी ज्ञान-सामान्य का प्रत्यक्ष भी स्वसंवेदन से हो जाता है ।

परोक्ष प्रमाण : परोक्ष ज्ञान पाँच प्रकार का होता है—स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान और आगम । इस तरह परोक्ष प्रमाण की सुनिश्चित सीमा अकलंकदेव ने ही सर्वप्रथम वाँधी है और वह परवर्त्ती सभी जैनाचार्यों द्वारा यथावत् स्वीकृत रही । संस्कार का उद्बोध ही **स्मरण** का मूल कारण है । इसका विषय अतीतकालीन पदार्थ है । माणिक्यनन्दि के अनुसार स्मरण तदित्याकारक (वही है) स्मृति[3] को कहते हैं । इतिहास की परम्परा स्मरण के सूत्र से ही प्रवर्त्तित हुई है, इसलिए स्मरण की प्रमाणता स्वीकृत की जाती है । यहाँ तक कि समस्त जीवन-व्यवहार ही स्मरण पर आधृत है ।

वर्त्तमान प्रत्यक्ष और अतीत स्मरण से उत्पन्न होने वाला संकलनात्मक ज्ञान **प्रत्यभिज्ञान** है ।[4] इसमें 'यह वही है' इस प्रकार का मानसिक संकलन होता है । जैसे, कोई व्यक्ति गाय की अतीत स्मृति के सहारे गवय की पहचान कर लेता है । व्याप्तिज्ञान को **तर्क** कहते हैं । तर्क तो ऐसा साधन है, जो अपने साध्यभूत प्रमाण के साथ अविनाभाविसम्वन्ध बनाये रहता है । इसमें प्रत्यक्ष, स्मरण और सादृश्य-प्रत्यभिज्ञान कारण होते हैं । इस सबकी पृष्ठभूमि में 'जहाँ-जहाँ, जब-जब धूम होता है, वहाँ-वहाँ तब-तब अग्नि अवश्य होती है, इस प्रकार का एक मानसिक विकल्प उत्पन्न होता है, जिसे ऊह या तर्क कहते हैं ।[5] इस तर्क का क्षेत्र केवल प्रत्यक्ष के विषयभूत साध्य और साधन ही नहीं हैं । अनुमान और आगम के विषयभूत प्रमेयों में भी अन्वयव्यतिरेक के द्वारा अविनाभाव का निश्चय करना भी तर्क का कार्य है ।

न्यायविनिश्चय के अनुसार, साधन से साध्य का ज्ञान प्राप्त करना ही **अनुमान** है । लिंग-ग्रहण और व्याप्ति-स्मरण के पश्चात् होनेवाला ज्ञान

---

१. 'प्रत्यक्षमितरज्ज्ञेयं परोक्षं ग्रहणेच्छया ।'—न्यायावतार, श्लो० ४

२. 'प्रत्यक्षलक्षणं प्राहु : स्पष्टं साकारमञ्जसा ।' —न्यायवि०, श्लोक ३ ।

३. द्र० परीक्षामुख (वही), ३।३ ।

४. द्र० तत्रैव, ३।५ ।

५. 'उपलम्भानुपलम्भनिमित्तं व्याप्तिज्ञानमूहः ।'—वही, ३।११ ।

(अनु = पश्चात् + मान = ज्ञान) अनुमान है। यह ज्ञान अविशद होने से परोक्ष है, पर अपने विषय में अविसंवादी है। साथ ही, संशय, विपर्यय, अनध्यवसाय आदि समारोपों का निराकरण करने के कारण प्रमाण भी है।

मतिज्ञान के बाद जिस दूसरे ज्ञान का परोक्ष रूप में वर्णन मिलता है, वह है श्रुतज्ञान। परोक्ष प्रमाण में स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क और अनुमान मतिज्ञान के ही पर्याय हैं, जो मतिज्ञानावरण कर्म के क्षायोपशम से आविर्भूत होते हैं। श्रुतज्ञानावरण कर्म के क्षायोपशम से जो श्रुत प्रकट होता है, उसका वर्णन सिद्धान्तागम-ग्रन्थों में भगवान् महावीर की पवित्र वाणी के रूप में पाया जाता है। इस प्रकार प्रमाण जैनदर्शन और तर्क की आश्रयभूमि तो है ही, प्रत्येक दर्शन और तर्क की भी आधारभूमि यही प्रमाण है।

जैन तार्किक पहले से ही सत्य और अहिंसा-रूप धर्म की रक्षा के हेतु कृतोद्यम रहे हैं। उनके त्याग और संयम की परम्परा साध्य की तरह साधनों की पवित्रता के प्रति भी आग्रहशील रही है। यही कारण है कि जैनदर्शन के प्राचीन ग्रन्थों में तर्कशास्त्रीय आलोचना के प्रसंग में न्यायसूत्रोक्त छल, वाद, वितण्डा, जल्प आदि के प्रयोग का आपवादिक समर्थन भी नहीं पाया जाता है। अकलंकदेव ने भी सत्य और अहिंसा की सुरक्षा की दृष्टि से छल आदि को असत् उत्तर-प्रयोग कहते हुए उन्हें सर्वथा अन्याय्य और परिवर्ज्य माना है। तर्क की शास्त्रीय विवेचना की दृष्टि से जैनदर्शन की तर्कप्रमाणमीमांसा, अनुमानप्रमाणमीमांसा, शब्दार्थमीमांसा, अपोहवादमीमांसा आदि जटिल, किन्तु रोचक प्रकरणों के अनुशीलन-मनन के निमित्त एक नहीं, अपितु अनेक जन्म-जन्मान्तरों का सारस्वत श्रम अपेक्षित है। यह इस कारण और भी आवश्यक है कि अज्ञान की निवृत्ति और मोक्ष-प्राप्ति को ही प्रमाण का फल बताया गया है, जो कदापि अनायास-लभ्य नहीं है। अकलंकदेव ने कहा भी है :

'प्रमाणस्य फलं तत्त्वनिर्णयादानहानधीः।
निःश्रेयसं परं वेति केवलस्याभ्युपेक्षणम् ।।'

—(न्या० वि०, का० ४७६)

प्राचीन भारत में गणतंत्र का आदर्श

डा० देवनारायण शर्मा

प्राचीन भारत में हमें दो प्रकार के राज्यों की स्थिति के स्पष्ट प्रमाण मिलते हैं, जिनमें एक को राजाधीन और दूसरे को गणाधीन कहा गया है। राजाधीन को एकाधीन भी कहते थे। जहाँ गण अथवा अनेक व्यक्तियों का शासन होता था, वे ही गणाधीन राज्य कहलाते थे। प्राचीन वाङ्मय से ज्ञात होता है कि पाणिनि और बुद्ध के समय में अनेक गणराज्य थे। तिरहुन से लेकर कपिलवस्तु तक गणराज्यों का विस्तार था। बुद्ध शाक्यगण में उत्पन्न हुए थे। लिच्छवियों का गणराज्य इनमें सवसे अधिक शक्तिशाली था, जिसकी राजधानी वैशाली थी। किन्तु, भारत में गणराज्यों का सर्वाधिक विस्तार उत्तर-पश्चिम के प्रदेशों में हुआ था। इन गणराज्यों को पाणिनि ने आयुध-जीवी संघ कहा है। ये ही अर्थशास्त्र के वार्त्ता—शस्त्रोपजीवी संघ ज्ञात होते हैं। ये लोग शान्ति-काल में वार्त्ता या कृषि आदि पर निर्भर रहते थे, किन्तु, युद्धकाल में अपने संविधान के अनुसार योद्धा वनकर संग्राम करते थे। इनमें क्षुद्रक और मालव दो गणराज्यों का विशेष उल्लेख आता है। उन्होंने यवन आक्रमणकारी सिकन्दर से घोर युद्ध किया था। वह मालवों के वाण से तो घायल भी हो गया था। पञ्जाव के उत्तर-पश्चिम और उत्तरपूर्व में भी अनेक छोटे-छोटे गणराज्य थे, उनका एक सिलसिला त्रिगर्त (वर्तमान काँगड़) के पहाड़ी प्रदेश में फैला हुआ था, जिन्हें पर्वतीय संघ कहते थे। दूसरा सिलसिला सिन्धुनदी के दोनों तटों पर गिरिगह्वरों में वसने वाले उन महावलशाली जातियों का था, जिन्हें प्राचीन काल में ग्रामणीय संघ कहते थे। इनके संविधान का उतना अधिक विकास नहीं हुआ, जितना अन्य गणराज्यों का। ये प्राय: उत्सेध-जीवी थे। इनमें भी जो कुछ विकसित थे उन्हें पूग और जो पिछड़े हुये थे व्रात कहा जाता था। गणों का एक तीसरा जत्था सौराष्ट्र में फैला हुआ था। इनमें अंधक-वृष्णियों का संघ बहुत प्रसिद्ध था। कृष्ण इसी संघ के सदस्य थे, इस कारण उन्हें महाभारत-कार ने अर्धभोक्ता राजन्य कहा है (शा० पर्व, १२.८१.५)। मालूम पड़ता है कि सिंधु नदी के दोनों तटों पर गणराज्यों की यह शृंखला ऊपर से नीचे को उतरती सौराष्ट्र तक फैल गयी थी, क्योंकि सिंध नामक प्रदेश में भी इस प्रकार के कई गणों का वर्णन मिलता है। इनमें मुचकर्ण, ब्राह्मणक और शूद्रक मुख्य थे। ५०० ई० से ४०० ई० तक पञ्जाव और सिन्धु की घाटी में गणतंत्र राज्यों का ही वोलवाला था। उनमें से कुछ ऐसे भी हैं, जिनके केवल नाम व्याकरण ग्रन्थों में हमें मिलते हैं, किन्तु उनकी विशेष जानकारी प्राप्त नहीं होती। इस श्रेणी में वृक, दामणि, पार्श्व और कम्वोज हैं। पाणिनि के समय में त्रिगर्त-षष्ठ

छः गणतंत्रों का राज्यसंघ था। काशिका के अनुसार ये छः राज्य कौडोपरथ, दंडकि, कौष्ठकि, जालमानि, ब्रह्मगुप्त और जानकि थे। संभवतः उन्होंने अपनी मुद्रा भी चलायी थी, जिस पर 'त्रकत (त्रिगर्त) जनपदस्य' त्रिगर्त देश की मुद्रा ऐसा लेख पाया जाता है[1]। डा० अल्टेकर का अनुमान है कि यह गणतंत्र संघ जलन्धर दोग्राव में स्थित था और बाद में उसका (कुणिंद) नामान्तर हुआ। कुणिंदों की मुद्रायें बड़ी संख्या में मिली हैं। कुणिंद राज्य दूसरी सदी ईसवी तक वर्तमान था और कुशाण साम्राज्य को नष्ट करने में इससे यौधेयों को बहुत सहायता मिली[२]। आधुनिक आगरा-जययुर प्रदेशों में लगभग २०० ई० से ४०० ई० तक अर्जुनायन गणतंत्र कायम था। इसकी मुद्रायें भी मिली हैं। इन पर किसी राजा का नाम नहीं है, केवल इतना ही लिखा है 'अर्जुनायनानाम् जयः'। मुद्राओं का समय अनुमानतः १०० ई० पूर्व है, पर गणतंत्र इससे कहीं पुराना रहा होगा, क्योंकि उसका शासकवर्ग अपनी उत्पत्ति महाभारत के प्रख्यात योद्धा 'अर्जुन' से मानता था। इनका यौधेयों से जो अपने को धर्मराज युधिष्ठिर के वंशज मानते थे, बहुत सहयोग रहा करता था।

यौधेय गणतंत्र बहुत बड़ा राज्य था। इसकी मुद्राओं के प्राप्तिस्थानों से ज्ञात होता है कि इसका विस्तार पूर्व में सहारणपुर से पश्चिम में भावलपुर तक और उत्तर-पश्चिम में लुधियाना से दक्षिण पूर्व में दिल्ली तक रहा होगा। यह तीन गणतंत्रों का राज्यसंघ था। इनमें से एक की राजधानी पञ्जाब में रोहतक थी। दूसरे के शासन में उत्तर-पांचाल का उपजाऊ 'वहुधान्यक' प्रदेश था और तीसरे की सीमा में संभवतः राजपूताना का उत्तरी भूभाग था।

सिकन्दर के वृत्त-लेखकों ने लिखा है कि व्यास के उस पार एक उपजाऊ देश था, जिसमें वीर लोग रहते थे और जिसके शासन की वागडोर उच्चवर्ग के हाथ थी। यह गणतंत्र निस्सन्देह यौधेय गणतंत्र ही था और उस समय उसका प्रभाव सर्वविदित था। इनके पराक्रम और शक्ति का वर्णन सुनकर ही सिकन्दर के सैनिक दहल गये और उन्होंने आगे बढ़ने से अस्वीकार कर दिया था। प्रथम शताब्दी ईसवी में कुशाग सम्राट कनिष्क ने इनका पराभव किया, किन्तु, अधिक समय तक कुशाण इन्हें अपनी मुट्ठी में नहीं रख सके। रुद्रदामा के शिलालेख के अनुसार 'अपने पराक्रम के लिए समस्त क्षत्रियों में अग्रगण्य' इन अभिमानी वीरों ने शीघ्र शिर उठाया और २२५ ई० तक न केवल उन्होंने खोयी हुई स्वतंत्रता ही प्राप्त कर ली, वरन् कुशाण साम्राज्य को ऐसा धक्का दिया, जिससे वह पुनः संभल नहीं सका[३]। ३५० ई० तक यह गणतन्त्र विद्यमान था, किन्तु, इस के वाद का इतिहास ज्ञात नहीं।

---

१. एलन, कॉइन्स ऑफ ऐंसिएण्ट इंडिया, चित्रफलक ३९, १०, इन मुद्राओं के लेखों से गणतंत्र का अस्तित्व सिद्ध होता है।

२. मजुमदार और अल्टेकर—दि एज ऑफ वकाटकाज एण्ड गुप्ताज, अध्याय २.

३. मजुमदार और अल्टेकर—दि एज ऑफ वाकाटकाज एण्ड गुप्ताज पृ० २८-३२।

मध्य पञ्जाब के मद्रों का भी एक गणराज्य था। मद्र लोग संभवतया कठों से भिन्न न थे, जिनके प्रजासत्तात्मक राज्य का उल्लेख सिकन्दर के वृत्त-लेखकों ने किया है। इनकी राजधानी स्यालकोट थी। इनका गणराज्य ४थी शताब्दी ई० तक वर्त्तमान था।

मालव और क्षुद्रक उन गणतंत्रों में अग्रगण्य हैं, जिन्होंने सिकन्दर के अभियान का प्रवलतम प्रतिरोध किया था। इस समय मालव चेनाव और रावी के बीचवाले तथा उससे कुछ दक्षिण के प्रदेश में वसे थे और क्षुद्रक उनके दक्षिणी पड़ोसी थे।[1] इन दोनों राज्यों ने जो राज्य संघ स्थापित किया, वह कई शताब्दियों तक कायम रहा। महाभारत में अनेक वार मालव और क्षुद्रकों का उल्लेख साथ-साथ पाया जाता है। आगे चल कर क्षुद्रक पूर्ण रूप से मालवों में मिल गये। १५० ई० के करीव शकों ने इन्हें पराजित किया, पर २२५ ई० तक वे फिर स्वतंत्र हो गये। इनकी तांबे की मुद्राएँ भी वहुतायत से मिलती हैं क्षुद्रकों के पड़ोस में अम्वष्ट गणतंत्र भी था। यूनानी इतिहासकार कर्टियस ने स्पष्टतः उनके राज्य को प्रजातंत्र कहा है। वौद्धों के त्रिपिटक और भाष्यों से पता चलता है कि वर्तमान उत्तर-प्रदेश के गोरखपुर और उत्तरी विहार के प्रदेशों में भी अनेक गणतंत्र विद्यमान थे। इनमें भग्ग, बुली, कोलिय और मोरिय राज्य तो आधुनिक तहसीलों से वड़े न थे। शाक्य, मल्ल, लिच्छवी और विदेह राज्य कुछ वड़े थे, पर सव मिलाकर भी इनका विस्तार लम्वाई में २०० और चौड़ाई में १०० मील से अधिक न था। पच्छिम में गोरखपुर से पूर्व में दरभंगा तक और उत्तर में हिमालय से दक्षिण में गंगा तक इन गणराज्यों का विस्तार था। इन चारों में शाक्यों का राज्य सवसे छोटा था। यह गोरखपुर जिले में स्थित था। इनके पूर्व में मल्ल राज्य था। इसका विस्तार पटना जिले तक था। इसके वाद लिच्छवी और विदेह राज्य थे।

शाक्य राज्य की शासन-व्यवस्था के सम्वन्ध में कुछ सन्देह है। बौद्धग्रन्थों के कुछ उल्लेखों से जान पड़ता है कि यहाँ नृपतंत्र था। बुद्ध के समय में भद्दीय वहाँ का राजा था। उसने जब संघ में प्रवेश करने का निश्चय किया तो अपने राज्य के उत्तराधिकारी की व्यवस्था करने के लिए एक सप्ताह का समय माँगा। जैसा हम जानते हैं[2] कि उत्तरी-पूर्वी भारत के प्रायः सभी गणराज्यों में शासन-मण्डल के सदस्यों को राजा की पदवी देने की प्रथा थी[3]। भद्दिय भी संभवतया इसी अर्थ में राजा हुआ होगा। जातकों में शाक्योंके संथागार का वर्णन है, जहाँ एकत्र होकर वे संधि-विग्रह आदि महत्त्वपूर्ण विषयों पर विचार किया करते

---

[1] मैकक्रिन्डल-इन्व्हेजन ऑफ अलेकजैण्डर पृ० १३८।

[2] अर्थशास्त्र, एकादशभाग।

[3] लिच्छविक वृज्जिक मल्लक मद्रक कुक्कुर कुरुपांचालादयो राजन्यशब्दोपजीविनः, अ० एकादश।

ये। यहाँ सम्पूर्ण शाक्य-प्रदेश पर राज्य करने वाले किसी आनुवंशिक राजा का उल्लेख नहीं है।

इसमें सन्देह नहीं कि बुद्ध के जीवनकाल में मल्ल, लिच्छवि और विदेह राज्य गणतंत्र थे। उनके पड़ोसी मगध और कौशल के राजा उन्हें जीतने का बार-वार प्रयत्न करते थे, इस कारण अपनी रक्षा के लिए ये गणतंत्र अपना एक संयुक्त राज्य संघ वीच-बीच में बनाते थे। कभी लिच्छवि मल्लों से मिल जाते तो कभी विदेहों से। पर, ५०० ई० पू० में मगध ने मल्ल और विदेह राज्यों को जीत लिया। लिच्छवियों को भी मगध-साम्राज्य के आगे नतमस्तक होना पड़ा। किन्तु, २०० ई० पूर्व तक वे पुनः स्वतन्त्र हो गये। ४ थी शताब्दी ई० में लिच्छवि राज्य अत्यन्त शक्तिशाली था और गुप्त साम्राज्य के संस्थापक चन्द्रगुप्त को उनसे वैवाहिक सम्वन्ध करने से अपने उत्थान में पर्याप्त सहयोग मिला।

गण-शासन के सम्बन्ध में भी पर्याप्त सामग्री मिलती है। गण के निर्माण की इकाई कुल थी। प्रत्येक कुल का एक-एक व्यक्ति गणसभा का सदस्य होता था। उसे कुलवृद्ध या पाणिनि के अनुसार गोत्र भी कहते थे। उसी की संज्ञा वंश्य भी थी। प्रायः ये राजन्य या क्षत्रिय जाति के ही व्यक्ति होते थे। ऐसे कुलों की संख्या प्रत्येक गण में परम्परा-नियत थी, जैसे लिच्छविगण के संगठन में ७७०७ कुटुम्व या कुल सम्मिलित थे। उनके प्रत्येक कुलवृद्ध की संघीय उपाधि राजा होती थी। सभापर्व में गणाधीन और राजाधीन शासन का विवेचन करते हुए स्पष्ट कहा गया है कि साम्राज्य शासन में सत्ता एक व्यक्ति के हाथ में रहती है[1]। किन्तु, गणशासन में प्रत्येक परिवार में एक-एक राजा होता है[2]। इसके साथ ही वहाँ दो वातें और कही गयी हैं। एक तो यह कि गण-शासन में प्रजा का कल्याण दूर-दूर तक व्याप्त होता है और दूसरे यह भी कि युद्धकाल में गण की स्थिति क्षेमयुक्त नहीं होती। इस कारण गणों के लिए शान्ति की नीति ही उपादेय बतायी गयी है और सब को लेकर चलनेवाले को ही प्रशंसनीय कहा गया है। संभवतया यह आवश्यक माना जाता था कि गण के भीतर दल का संगठन हो। दल के सदस्यों को वर्ग्य, पक्ष्य, गृह्य आदि संज्ञाओं से अभिहित किया जाता था। दल का नेता परमवर्ग्य कहा जाता था।

गणसभा में गण के समस्त प्रतिनिधियों को सम्मिलित होने का अधिकार था, किन्तु, सदस्यों की संख्या कई सहस्र तक होती थी। अतएव विशेष अवसरों को छोड़कर प्रायः उपस्थिति परिमत ही रहती थी। शासन के लिए अन्तरंग अधिकारी नियुक्त किए जाते थे, किन्तु, नियम-निर्माण का पूरा दायित्व गणसभा पर ही था। गणसभा में नियमानुसार प्रस्ताव रखे जाते थे, उनकी तीन वाचनाएँ होती थीं और शलाकाओं द्वारा मतदान होते थे। इस समय में राजनीतिक प्रश्नों

---

[1] साम्राज्य शब्दो हि कृत्स्नभाक्।

[2] गृहे-गृहे-हि राजानः स्वस्य स्वस्य प्रियंकराः, सभापर्व, १४, २।

के साथ ही अन्य भी अनेक प्रकार के सामाजिक, व्यावहारिक और धार्मिक प्रश्न भी विचारार्थ आते रहते थे। कुशीनारा के मल्लों ने अपने संथागार में ही एकत्र होकर भगवान बुद्ध के अन्त्येष्टिसंस्कार के विषय पर विचार किया था। इन्हीं मल्लों और लिच्छवियों ने भगवान् बुद्ध से अपने नवनिर्मित संथागारों में उपदेश देकर उसके उद्‍घाटन करने की प्रार्थना अनेक समय पर की थी।

भारत में ६ठी शताब्दी ई० पूर्व से ४थी शताब्दी तक, लगभग एक हजार वर्षों तक, गणराज्यों के उत्थान-पतन का इतिहास मिलता है। उनकी अन्तिम झलक गुप्त-साम्राज्य के उदयकाल तक दिखायी पड़ती है। गुप्तों के साम्राज्यवाद ने उन सबों को समाप्त कर डाला। भारत के प्रधान गणराज्यों में स्थान रखनेवाले लिच्छवियों के ही दौहित्र समुद्रगुप्त ने उनका नामोनिशान मिटा दिया और मालव, अर्जुनायन, यौधेय, आभीर आदि गणों को प्रणाम, आगमन तथा आज्ञाकरण के लिए बाध्य किया। उन्होंने स्वयं अपने को 'महाराज' कहना शुरू कर दिया और विक्रमादित्य उपाधिधारी चन्द्रगुप्त ने उन सबों को अपने विशाल साम्राज्य का शासित प्रदेश बना लिया। भारतीय गणराज्यों के भाग्यचक्र की यह विडम्बना ही थी कि उन्हीं के सम्बन्धियों ने उनपर सबसे अधिक कठोर प्रहार किये। वे प्रहार करने वाले थे—वैदेहीपुत्र अजातशत्रु, मौरियराजकुमार चन्द्रगुप्त मौर्य और लिच्छवि-दौहित्र समुद्रगुप्त।

अन्ततः यहाँ यह तथ्य स्वीकार्य अवश्य है कि आजकल प्रजातंत्र और लोकतंत्र का जो अर्थ है, उस अर्थ में वे प्राचीन भारत के गणराज्य प्रजातंत्र नहीं कहे जा सकते, किन्तु, उनकी वह व्यवस्था राजतन्त्र से नितान्तभिन्न अवश्य थी।

◆

जैन तर्कशास्त्र में निर्विकल्पक ज्ञान प्रमाण की मीमांसा

प्रो० लालचन्द जैन

प्रमाण की व्युत्पत्ति से ज्ञात होता है कि जिसके द्वारा जीवादि पदार्थ अच्छी तरह से जाने जाते हैं, वह प्रमाण कहलाता है।[1] जैन दार्शनिक मान्यताओं का सर्वप्रथम विवेचन करनेवाले आचार्य उमास्वाति ने भी कहा है : जिससे पदार्थों का अच्छी तरह से ज्ञान होता है वह प्रमाण है।[2] इसी व्युत्पत्ति को स्पष्ट करते हुए हेमचन्द्र तथा अनन्तवीर्य आदि आचार्यों ने कहा है कि सम्यक् प्रकार से संशय, विपर्यय, अनध्यवसाय से रहित वस्तुतत्त्व का ज्ञान जिससे होता है वह प्रमाण कहलाता है।[3] उपर्युक्त प्रमाण की व्युत्पत्ति के अनुसार जैन एवं बौद्ध दार्शनिकों ने सम्यग्ज्ञान को प्रमाण का स्वरूप वतलाकर अन्य भारतीय दार्शनिकों—न्याय-वैशेषिक, सांख्य-योग और मीमांसादि, के प्रमाण स्वरूप सन्निकर्ष प्रमाणवाद, कारकसाकल्य प्रमाणवाद, इन्द्रियवृत्ति, ज्ञातृव्यापार आदि प्रमाणवाद को अप्रमाण बतलाकर उन्हें प्रमाणकोटि से वाहर रखा है, तथा उनका तार्किक रूप से खंडन किया है। अन्ततः जैन एवं बौद्ध दार्शनिकों के मध्य भी प्रमाण का स्वरूप विवाद का प्रश्न वन गया। बौद्ध दार्शनिकों ने निर्विकल्पक ज्ञान को प्रमाण का स्वरूप माना और जैन तार्किकों ने सविकल्पक ज्ञान को प्रमाण कहा है। यही कारण है कि भट्ट-अकलंकदेव, विद्यानन्दि तथा माणिक्यनन्दि जैसे प्रखर जैन तर्कशास्त्रियों ने निर्विकल्पक ज्ञान को अप्रमाण स्वरूप दिखाने के लिए संवर्धित प्रमाण की परिभाषा में 'व्यवसायात्मक' विशेषण दिया है।[4] अपने सिद्धान्त के प्रतिष्ठापन में बौद्ध तार्किकों ने निम्नांकित तर्क दिये हैं—

बौद्धों का कथन है कि हमारे मत में दो प्रकार के प्रमाण माने गये हैं प्रत्यक्ष और अनुमान। निर्विकल्पक ज्ञान को प्रत्यक्ष और सविकल्पक ज्ञान को अनुमान कहते है।[5] कहा भी है : 'कल्पनापोढमभ्रान्तं प्रत्यक्षम्' इति ताथा-

---

[1] प्रमिणोति प्रमियतेऽनेन प्रमिति मात्रं वा प्रमाणम्।
स० सि० (पूज्यपादाचार्य), १, १०, पृ०. ९८।

[2] प्रमीयन्तेऽर्थास्तैरिति प्रमाणानि। स० त० अ० सू०, (उमास्वाति), १, १२।

[3] प्रकर्षेण संशयादिव्यवच्छेदेन मीयते परिच्छिद्यते वस्तुतत्त्वं येन तत् प्रमाणं।
प्र० र० मा, (अनन्तवीर्य), १, १। प्र० मी०, (हेमचन्द्र), १, १, पृ० २।

[4] (क) व्यवसायात्मकं ज्ञानमात्मार्थग्राहकं मतम्। लघी० त्र०, (अकलंकदेव), ६०।
(ख) प्रमाणपरीक्षा, (विद्यानन्दि), ५३।
(ग) स्वपूर्वार्थव्यवसायात्मकं ज्ञानं प्रमाणम्। परीक्षामुख, (माणिक्यनन्दि), १, १।

[5] न्यायकुमुदचन्द्र, (प्रभाचन्द्र), भाग १, १। ३, पृ० ४६।

गताः ।[1] अर्थात् कल्पना एवं भ्रान्तिविहीन ज्ञान प्रत्यक्ष कहलाता है। कल्पना की व्याख्या करते हुए धर्मकीर्ति ने न्यायविन्दु में वतलाया है कि शव्दसंसर्ग के योग्य प्रतिभास वाली प्रतीति कल्पना कहलाती है।[2]

तात्पर्य यह है कि वस्तु में नाम, जाति, गुण, क्रिया आदि की योजना करना कल्पना कहलाती है। उदाहरणार्थं अपनी इच्छानुसार किसी के नाम की कल्पना करना जैसे किसी व्यक्ति का नाम व्यवहार के लिये डित्थ रख लेना। जाति की अपेक्षा से कल्पना करना जाति-कल्पना कहलाती है। जैसे गोत्व जाति के निमित्त से होनेवाली गौरूप कल्पना। शुक्लगुण के कारण यह शुक्ल है इस प्रकार की कल्पना हुआ करती है। इस प्रकार की कल्पनाओं से जो ज्ञान रहित होता है वह कल्पनापोढ़ या निर्विकल्पक ज्ञान कहलाता है। यही निर्विकल्पक ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाण का स्वरूप है।[3] वौद्धों का कथन है कि पदार्थ क्षणिक है। हम प्रत्यक्ष के द्वारा वस्तु को सविकल्पक रूप से नहीं जान सकते हैं। क्योंकि जव तक हम वस्तु में विकल्पों का प्रयोग करने के लिये उद्यत होते हैं तव तक वह नष्ट हो जाती है। अतः सिद्ध है कि प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा नामादि युक्त विशिष्ट पदार्थं का ज्ञान नहीं होता है, वल्कि क्षणिक और सुलक्षण रूप वस्तु की ही प्रमाण से ज्ञप्ति होती है।[4] सविकल्पक और सामान्य रूप विषय अनुमान प्रमाण के क्षेत्र में आता है।

इन्द्रियज्ञान शब्दग्राही न होने से निर्विकल्पक है।

अपने सिद्धान्त को स्पष्ट करते हुये वौद्ध तर्कशास्त्री कहते हैं कि सविकल्पक ज्ञान को प्रमाण तभी माना जा सकता था जव वह ज्ञान शव्द के आकार को धारण करता हो। किन्तु शब्द न तो अर्थ में रहते हैं और न अर्थ और शब्द में तादात्म्य संबंध ही है, अतः अर्थजन्य ज्ञान में शब्द के आकार का संबंध कैसे हो सकता है ?[5] अर्थात् अर्थजन्य शब्द से उत्पन्न न होने के कारण उसके आकार को कैसे धारण कर सकता है ? क्योंकि यह नियम है कि जो जिससे उत्पन्न होता है वह उसके आकार को धारण करता है, और जिससे जो उत्पन्न नहीं होता वह उसके आकार को धारण नहीं करता है। उदाहरणार्थ नीलज्ञान नील से उत्पन्न होता है इसलिये नीलाकार रूप होता है। रस से उत्पन्न

---

१. न्यायविन्दु, (धर्मकीर्ति), १।४।

२. अभिलापसंसर्गयोग्य प्रतिभासप्रतीतिः कल्पना—। वही, १।५।
प्रमाणमीमांसा, (हेमचन्द्र), १ । १ । २९, पृ० २३।

३. षड्दर्शनसमुच्चय, गुणरत्नटीका, (गुणरत्नसूरि) का०, १० । पृ० ६१।

४. न्या० कु० च० (प्रभाचन्द्र), प्रथम भाग, १।३, पृ० ४६।

५.(क) अर्थो च शव्दानामसंभवात् तादात्म्याभावाच्च कथमर्थप्रभवे ज्ञाने जनकस्य शब्दस्य आकारसंसर्गः ? वही।
(ख) न ह्यर्थे शब्दाः सन्ति तदात्मनो वा—।
अष्टसहस्री, (विद्यानन्दि), स०, वंशीधर; १।१३ पृ० ११८।

होनेवाला रसज्ञान रूपादि से उत्पन्न न होने के कारण रूपादि आकार को धारण नहीं करता है। अतः सिद्ध है कि जव ज्ञान वस्तु के वाचक शब्द के आकार को धारण नहीं करता है तव वह उसका ग्राही नहीं हो सकता है और उसका ग्राही न होने से वह ज्ञान सविकल्पक भी नहीं हो सकता है क्योंकि अर्थ से संबंधित (संसृष्ट) शब्द को वाचक रूप से ग्रहण करनेवाला ज्ञान सविकल्पक होता है।[१]

यद्यपि योगियों के ज्ञान में अनेक शब्दसंसृष्ट अर्थ का प्रतिभास होता है तो भी उनका ज्ञान सविकल्पक नहीं है क्योंकि उसमें योजना का अभाव रहता है। दूसरी बात यह है कि उनका प्रत्यक्ष विशेषण विशिष्ट अर्थ को ग्रहण नहीं करता है क्योंकि प्रत्यक्ष प्रमाण में समान काल के दो अर्थो का प्रतिभास होता है। स्वरूप मात्र से विशेषण विशेष्य भाव की प्रतीति मानने में अतिप्रसंग आता है। अनुमान प्रमाण से भी यही सिद्ध होता है कि "जिस पदार्थ के साक्षात्कार करने के लिए जो ज्ञान प्रवृत्त होता है वह ज्ञान उन पदार्थों के स्वरूप से व्यतिरिक्त विशेषण-विशेष्याकार--कल्पनाकार नहीं, होता है। जैसे रूपविकार के ग्रहण करने के लिए प्रवृत्त चंक्षुरादिज्ञान अपने विषय से भिन्न अर्थात् अविषयभूत गंधादि विशेषण योजनाकार नहीं होता है। इसी प्रकार सभी ज्ञानों के विषय में भी जानना चाहिए।[२]

प्रश्न :—यदि प्रत्यक्ष प्रमाण सुलक्षण रूप वस्तु को जानता है तो क्षणिक परमाणु के स्वरूप सुलक्षण का संवेदन किस प्रकार करेगा ?

उत्तर :—वौद्ध उपर्युक्त शंका का समाधान करते हुए कहते हैं कि क्षणिक पदार्थों की क्षणिकता के प्रतिभास का तात्पर्य है उसके वर्तमान रूप को जानना न कि अतीत अनागत रूप को। क्योंकि पदार्थों के अतीत अनागत रूप वस्तु में विद्यमान नहीं रहते हैं।[३] इस प्रकार वस्तु की क्षणिकता की प्रत्यक्ष प्रमाण से प्रतीति हो जाती है। अतः निर्विकल्पक ज्ञान ही प्रमाण है।

समीक्षा :—जैन तर्कशास्त्री वौद्धों के उपर्युक्त निर्विकल्पक ज्ञान को प्रमाण नहीं मानते हैं, क्योंकि उनके मत से सविकल्पक ज्ञान ही प्रमाण हो सकता है। यही कारण है कि भट्ट अकलंकदेव[४], आचार्य विद्यानन्दि[५], प्रभाचन्द्र[६],

---

[१] तत्वार्थश्लोकवार्तिकः (विद्यानन्दि). १।१२, श्लोक १६,१७ पृ० १८६।

[२] न्यायकुमुदचन्द्र, प्र० भा०, १।३, पृ० ४७।

[३] स० द० स०, गुणरत्नटीका, का०, १०, पृ० ६४।

[४] त० वा०, १।१२।११, पृ० ५५।

[५] अ०स०, १।१३, पृ० ११७। तत्वार्थश्लोकवार्तिक, अ०, १, आ०, ३, सूत्र १२।

[६] प्रमेयकमलमार्तण्ड, १-३, पृ०, २६, २७-३८।
न्यायकुमुदचन्द्र, प्रथम भाग, १।३, पृ० ४७-५१।

हेमचन्द्र[1], एवं अभिनवभूषण[2] जैसे तर्कशास्त्रियों ने उनके "कल्पनापोढमभ्रान्तं प्रत्यक्षम्" सिद्धान्त का तार्किक रूप से खंडन किया है।

निर्विकल्पक ज्ञान प्रमाण नहीं है क्योंकि वह समारोप का विरोधी नहीं है।

जैन तर्कशास्त्र में निर्विकल्पक ज्ञान को प्रमाण न मानने का प्रमुख कारण यह है कि उसमें प्रमाण का लक्षण घटित नहीं होता है। प्रमाण संशय, विपर्यय और अनध्यवसाय से रहित पदार्थ को जानता है। दूसरे शब्दों में प्रमाण संशयादि का विरोधी होता है। संशयादि समारोप का विरोधी निश्चयात्मक ज्ञान ही हो सकता है इसलिए वही ज्ञान प्रमाण है। माणिक्यनन्दि ने कहा भी है "तन्निश्चयात्मकं समारोपविरूद्धत्वादनुमानवत्"।[3] निर्विकल्पक ज्ञान से संशयादि समारोप का निराकरण संभव नहीं है, इसलिए वह अनिश्चयात्मक है। अनिश्चयात्मक होने से वह निर्विकल्पक ज्ञान प्रमाण नहीं है। जब निर्विकल्पक ज्ञान प्रमाण नहीं होता तब उसको प्रत्यक्ष प्रमाण कहने का प्रश्न ही नहीं है।[4]

व्यवहार में अनुपयोगी होने से निर्विकल्पक ज्ञान अप्रमाण है।

आचार्य हेमचन्द्र ने निर्विकल्पक ज्ञान की समीक्षा करते हुए कहा है कि निर्विकल्पक ज्ञान को प्रमाण नहीं माना जा सकता है, क्योंकि प्रमाण व्यवहार में उपयोगी होता है। अतः जो ज्ञान व्यवहार में उपयोगी होगा वही प्रमाण हो सकता है अन्य नहीं। निर्विकल्पक ज्ञान को तर्क की कसौटी पर चढ़ाने से ज्ञात होता है कि व्यवहार में उसका कोई उपयोग नहीं है[5] क्योंकि व्यवहार में किसी पदार्थ की परिच्छित्ति के बाद प्रमाता उस पदार्थ को हित का कारण समझकर ग्रहण करता है या अहित का कारण निश्चय कर उसका त्याग कर देता है।[6] किन्तु निर्विकल्पक ज्ञान में 'स्व' और 'परं' पदार्थ का निश्चय करने की शक्ति नहीं है, तब वह व्यवहार में उपयोगी किस प्रकार माना जा सकता है। व्यवहार में उपयोगी नहीं होने के कारण मिथ्याज्ञान की तरह अनिश्चयात्मक होने से किसी विषय में प्रवृत्ति नहीं हो सकेगी।[7] अतः कौवे के कितने दाँत हैं इसका परीक्षण करने की तरह निर्विकल्पक ज्ञान में प्रमाणत्व की परीक्षा करना निष्फल परिश्रम करना है।[8] प्रभाचन्द्राचार्य ने इस विषय में यह अनुमान दिया है—

---

[1] प्रमाणमीमांसा, १, १, सू० २९, पृ० २३।

[2] न्यायदीपिका, प्रत्यक्षप्रकाश, पृ० २५।

[3] परीक्षामुख सूत्र, १।३।

[4] — —निर्विकल्पकस्य— —समारोपाविरोधित्वात्, कुतः प्रत्यक्षत्वम् ?
—न्याय दीपिका, (अभिनव भूषण), पृ० २५।

[5] प्रमाणमीमांसा, पृ० २३।

[6] हिताहितप्राप्तिपरिहार समर्थं हि प्रमाणं—। प०मु० सूत्र, (माणिक्य नन्दि), १।२।

[7] न्यायकुमुदचन्द्र, १।३, पृ० ४८।

[8] व्यवहारानुपयोगिनश्च—निष्फलः परिश्रमः। प्र० मी० पृ० २३।

निर्विकल्पक ज्ञान प्रमाण नहीं है क्योंकि वह व्यवहार में अनुपयोगी है जो व्यवहार में अनुपयोगी है वह प्रमाण नहीं होता है, जैसे चलते हुए मनुष्य का तृणस्पर्श से उत्पन्न होनेवाला अनध्यवसायादि ज्ञान व्यवहार में अनुपयोगी होने से अप्रमाण है। इसी प्रकार बौद्ध परिकल्पित अनिश्चयात्मक निर्विकल्पक ज्ञान भी व्यवहार में उपयोगी नहीं है इसीलिए, वह भी मिथ्या ज्ञानों की तरह प्रमाण नहीं है।[1] उपर्युक्त अनुमान में व्यवहार में अनुपयोगी होने से इस हेतु के द्वारा निर्विकल्पक ज्ञान अप्रमाण है। इस साध्य की सिद्धि की गई है। अतः सिद्ध है कि निर्विकल्पक ज्ञान प्रमाण नहीं है।

बौद्ध यह कहते हैं कि निर्विकल्पक ज्ञान में सविकल्पक ज्ञान को उत्पन्न करने की शक्ति होती है। अतः निर्विकल्पकजन्य सविकल्पक ज्ञान के द्वारा इष्ट अनिष्ट का निश्चय करके प्रमाता अपनी अभीष्ट पदार्थ में प्रवृत होता है, इस प्रकार निर्विकल्पक ज्ञान व्यवहार में उपयोगी होने से प्रमाण है। हेमचन्द्र जी इसके प्रत्युत्तर में कहते हैं कि यदि निर्विकल्पक ज्ञान के उत्तरकाल में उत्पन्न होने वाला विकल्प व्यवहार में उपयोगी है तो, फिर स्पष्ट है कि सविकल्पक ज्ञान को ही प्रमाण मानना चाहिए, शिखंडी की तरह निर्विकल्पक को प्रमाण मानने से क्या लाभ है ?[2] प्रभाचन्द्राचार्य भी इसका विस्तृत खण्डन न्यायकुमुदचन्द्र एवं प्रमेयकमलमार्तण्ड में करते हुए कहते हैं कि यदि उपर्युक्त ढंग से निर्विकल्पक ज्ञान को प्रमाण माना जायेगा तो सन्निकर्षादि को भी प्रमाण मानना पड़ेगा जो बौद्धों को अभीष्ट नहीं है। निर्विकल्पक ज्ञान सन्निकर्षादि की तरह ही अचेतन है क्योंकि दूसरों की सहायता की अपेक्षा के विना अपने स्वरूप का उपदर्शक नहीं है। अतः वह चेतन कैसे हो सकता है ?[3] सन्निकर्षादि से भिन्नता प्रकट करने के लिये ज्ञान को निश्चयात्मक अपने स्वरूप का निश्चय करनेवाला और व्यापारवान् मानना पड़गा।[4] अतः निर्विकल्पक प्रत्यक्ष अनिश्चयात्मक, अचेतन और निर्व्यापार होने से प्रमाण नहीं है।

"मैं देखता हूँ" इस प्रकार के विकल्प का उत्पादक मानकर निर्विकल्पक ज्ञान को व्यापारवान् माना जायेगा तो निर्विकल्पक ज्ञान निश्चयात्मक सिद्ध हो जायेगा क्योंकि बौद्ध सिद्धान्तानुसार व्यापार व्यापारवान् का स्वरूप होने के कारण दोनों भिन्न नहीं हैं। व्यापार और व्यापारवान् इन दोनों में कार्य-कारण सम्वन्ध नहीं है ताकि उन दोनों को भिन्न-भिन्न माना जाये। दूसरी वात यह है कि यदि व्यापार को व्यापारवान् का कार्य माना जाता है तो जिस प्रकार पुत्र

---

[1] न्यायकुमुदचन्द्र, (प्रभाचन्द्र) प्रथम भाग, १ । ३, पृ० ४८ ।
न चानिश्चयात्मनः प्रामाण्यम्—तत्प्रसंगात् । प्र० क० भा०, १।३ पृ० ३२ ।

[2] निर्विकल्पोत्तरकालभाविनः—किम्विकल्पेनशिखण्डिनेति ? प्र० मी०, पृ० २३ ।

[3] परनिरपेक्षतया स्वरूपोपदर्शकं चेतनमुच्यते—।
न्या० कु० च०, (प्रभाचन्द्र), १।१।३, पृ० ४८ ।

[4] वही, पृ० ४९ ।

पिता का व्यापार नहीं कहलाता है उसी प्रकार कार्य को व्यापारवान् का व्यापार नहीं माना जा सकता है।[1]

इसके अतिरिक्त एक यह भी बात विचारणीय है कि क्या जो निर्विकल्पक ज्ञान स्वयं अनिश्चयात्मक है तो इससे उत्पन्न होनेवाला विकल्पक क्या निश्चयात्मक हो सकता है ? विस्तृत विमर्श के पश्चात् यह निष्कर्ष निकलता है कि या तो विकल्प भी निर्विकल्पक ज्ञान की तरह अनिश्चयात्मक है या ज्ञान भी विकल्प की तरह निश्चयात्मक है, अन्यथा उन दोनों में कार्य-कारण भाव भी नहीं वन सकता है।[2]

यदि उपर्युक्त समस्या का समाधान यह कहकर किया जाता है कि विकल्पक ज्ञान और निर्विकल्पक ज्ञान दोनों की उत्पादक सामग्री अलग-अलग है, इसलिए विकल्पक ज्ञान निश्चयात्मक होता है और निर्विकल्पक ज्ञान निश्चयात्मक नहीं होता है, तो इस तर्क का खण्डन करते हुए प्रभाचन्द्राचार्य कहते हैं कि आपका उक्त तर्क तभी संगत हो सकता था जव, निर्विकल्पक और सविकल्पज्ञान अलग-अलग भेद सिद्ध हो जायँ, किन्तु दोनों की अलग-अलग प्रतीति नहीं होती है।[3] इसके विपरीत एक मात्र 'स्व' और 'पर' का निश्चयात्मक इन्द्रियादि से उत्पन्न सविकल्पक ज्ञान की अनुभूति होती है। अतः दोनों की अलग-अलग प्रतीति न होने से उत्पादक सामग्री के भेद से उनके स्वरूप में भेद नहीं किया जा सकता है।

प्रमेयकमलमार्तण्ड में वौद्धों की आलोचना करते हुए कहा गया है कि यदि वौद्ध अपने पक्ष के समर्थन में तर्क दें कि निर्विकल्पक और सविकल्पक ज्ञानों में युगपद् वृत्ति अथवा लघुवृत्ति के कारण उनमें एकत्व का अध्यवसाय करके विकल्पक ज्ञान में वैशद्य की प्रतीति हो जाती है, तो वौद्धों का उपर्युक्त कथन ठीक नहीं है क्योंकि, यह पहले ही कहा जा चुका है कि सविकल्पक को छोड़ कर निर्विकल्प की प्रतीति नहीं होती है।[4] जव दो पदार्थ चैत्र और मैत्र की तरह पृथक्-पृथक् सिद्ध हों तो उनमें एक का आरोप दूसरे में किया जा सकता है। व्यवहार में वच्चे में सिंह का एकत्वाध्यवसाय करने का कारण भी यही है कि दोनों की प्रतीति अलग-अलग होती है, किन्तु निर्विकल्पक और सविकल्पक की प्रतीति इस प्रकार की नहीं होती है इसलिए इन दोनों में एकत्व का अध्यवसाय नहीं किया जा सकता है। अतः अनुभव में आनेवाले निर्विकल्पक ज्ञान में वैशद्यपना की कल्पना करना अनुचित एवं असंगत है।

---

१. अथ तत्कार्यत्वात् भिन्नोऽसौ, कथं तर्हि तद्व्यापारः ? वही, पृ० ४९ ।

२. वही, पृ० ४९ ।

३. विलक्षण सामग्री प्रभवता च अनयोः भेदे सिद्धे सिद्धयेत्, न च विकल्पव्यतिरेकेण अविकल्पक स्वरूपं स्वप्नेऽपि सिद्धम् । वही, पृ० ४९ ।

४. प्र०, क० मा०, १।३, पृ० २८ । न्या० कु० च०, १।३, पृ० ४९ ।

इन दोनों ज्ञानों की अभेद रूप से उपलब्धि मान लेने पर भी प्रश्न होता है कि निर्विकल्पक और सविकल्पक ज्ञान की अभेद रूप से उपलब्धि क्यों होती है ?[1] क्या दोनों में अभेद रूप से उपलब्धि होने का कारण सादृश्य है अथवा अभिभव ?

(अ) सादृश्य के कारण अभेद रूप से प्रतीति नहीं होती है ।

यदि दोनों ज्ञानों में भेद रूप से उपलब्धि न होने का कारण सादृश्य है तो पुनः प्रश्न होता है कि दोनों ज्ञानों में सादृश्य क्यों है ? क्या दोनों के विषय एक हैं अथवा ज्ञानरूपता एक है ? निर्विकल्पक और सविकल्पक ज्ञान में सादृश्य के कारण दोनों के विषय में अभिन्नता को नहीं माना जा सकता है क्योंकि, दोनों ज्ञानों का विषय एक न होकर भिन्न-भिन्न है । निर्विकल्पक ज्ञान का विषय 'स्वलक्षण' और सविकल्पक ज्ञान का विषय सामान्य है । इसी प्रकार ज्ञानरूपता सादृश्य के कारण इन दोनों ज्ञानों में अभेद मानना ठीक नहीं है, अन्यथा नील पीत आदि ज्ञानों में भी अभेद मानना पड़ेगा जो असंगत एवं अव्यावहारिक है ।[2] अतः सदृश्यता के कारण निर्विकल्पक और सविकल्पक ज्ञान में अभेद की प्रतीति संभव नहीं है ।

(ब) अभिभव के कारण अभेद की प्रतीति संभव नहीं है ।

सादृश्य के कारण अभेद रूप से निर्विकल्पक और सविकल्पक ज्ञान में भेद रूप से प्रतीति न होने के कारण अभिभव को भी नहीं माना जा सकता है, क्योंकि यहाँ भी प्रश्न होता है कि किसके द्वारा किसका अभिभव किया जाता है ?[3] वौद्ध उत्तर देते हैं कि विकल्पज्ञान के द्वारा निर्विकल्पक का अभिभव किया जाता है, जैसे सूर्य के द्वारा ताराओं का अभिभव होता है । इस कथन पर प्रभाचन्द्र पुनः प्रश्न करते हैं कि निर्विकल्पक ज्ञान के द्वारा सविकल्पक ज्ञान का अभिभव क्यों नहीं होता है ? यदि वौद्ध दार्शनिक इसका उत्तर यह दें कि सविकल्पक ज्ञान वलवान् है इसलिये उसका अभिभव नहीं होता है तो प्रत्युतर में कहा जा सकता है कि सविकल्पक वलवान् क्यों है ? क्या उसका विषय अधिक है या वह निश्चयात्मक है ?[4]

सविकल्पक ज्ञान का विषय अधिक मान कर उसे वलवान् मानना तो ठीक नहीं है क्योंकि, आप वौद्ध तर्कों ने यह स्वीकार किया है कि निर्विकल्पक ज्ञान के विषय में ही उसकी प्रवृत्ति होती है । यदि सविकल्पक को अगृहीत अर्थ का ग्राही माना जायेगा तो वह दूसरा प्रमाण हो जायेगा जो वौद्धों को मान्य

---

[1] प्र० क० म०, पृ० २८ ।

[2] वही, पृ० २९ ।

[3] वही, पृ० २९ ।

[4] वही, पृ० २९ ।

नहीं है। अब यदि निश्चयात्मक होने से सविकल्पक ज्ञान को वलवान् माना जाता है तो प्रश्न होता है कि वह अपने स्वरूप में निश्चयात्मक है अथवा अर्थ के स्वरूप के विषय में निश्चयात्मक है ? अपने विषय में सविकल्पक ज्ञान को निश्चयात्मक नहीं माना जा सकता है, क्योंकि वौद्धों के यहाँ स्वसंवेदन प्रत्यक्ष का जो लक्षण वतलाया गया है उससे विरोध आता है। ज्ञान को अर्थ के विषय में निश्चयात्मक मानने पर एक ही विकल्प में निश्चय रूप और अनिश्चय रूप दो स्वभावों का प्रसंग प्राप्त होता है, क्योंकि उसे अपने विषय में अनिश्चयात्मक और अर्थ के विषय में निश्चयात्मक मानना पड़ेगा। दूसरी वात यह है कि जो विकल्प ज्ञान अपना निश्चय नहीं कर सकता है वह अर्थ का निश्चय किस प्रकार करेगा ?

एकत्वाध्यवसाय।

वौद्धों ने निर्विकल्पक और सविकल्पक ज्ञानों में भी युगपद् वृत्ति (लघुवृत्ति) के कारण एकत्व का अध्यवसाय माना था। अतः यहाँ पर प्रश्न होता है कि एकत्व-अध्यवसाय क्या है ? क्या एक ही वस्तु का विषय करना अथवा एक के द्वारा दूसरे की वस्तु को विषय करना ? एक ही वस्तु को विषय करने रूप एकत्वाध्यवसाय तो उन दोनों ज्ञानों में हो नहीं सकता है, क्योंकि निर्विकल्पक ज्ञान का विषय सुलक्षण और सविकल्पज्ञान का विषय सामान्य लक्षण है। अतः दोनों ज्ञानों का विषय भिन्न-भिन्न होने के कारण एकत्वाध्यसाय संभव नहीं है।[1] इसी प्रकार एक के द्वारा दूसरे की वस्तु को विषय करने रूप एकत्वाध्यवसाय भी संभव नहीं है, क्योंकि कभी भी किसी ज्ञान की अपने विषय को छोड़कर दूसरे ज्ञान के विषय में प्रवृत्ति नहीं देखी जाती है।[2] इसके अतिरिक्त एक वात यह भी है कि एक दूसरे का परस्पर में अध्यारोप असंभव होने से उसे एकत्वाध्यवसाय नहीं कहा जा सकता है। यहाँ भी प्रश्न होता है कि विकल्प में निर्विकल्प का अध्यारोप किया जाता है अथवा निर्विकल्प में सविकल्प का ? यदि विकल्प में निर्विकल्प का व्यवहार किया जाता है तो समस्त व्यवहारों का उच्छेद हो जायेगा एवं सभी ज्ञानों में निर्विकल्पकत्व स्वरूप होने का प्रसंग प्राप्त होता है। अव यदि निर्विकल्प में विकल्प का अध्यारोप किया जाता है तो निर्विकल्प का उच्छेद होने से समस्त ज्ञान सविकल्प रूप हो जायेंगे। इस प्रकार विस्तृत विमर्श के पश्चात् भी हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि निर्विकल्प ज्ञानों में एकत्वाध्यवसाय संभव नहीं है।

यदि किसी प्रकार से उन दोनों ज्ञानों में एकत्वाध्यवसाय है तो प्रश्न होता है कि इस एकत्वाध्यवसाय को कौन जानता है ? क्या निर्विकल्प ज्ञान या सविकल्प ज्ञान या कोई तीसरा ज्ञान ? निर्विकल्प ज्ञान उपर्युक्त दोनों ज्ञानों के एकत्वाध्यवसाय को नहीं जानता है क्योंकि वह स्वयं अध्यवसाय से रहित है अर्थात् विचारक नहीं है। जो स्वयं अभिचारी है उसे ज्ञाता मानने पर भ्रांति

---

[1] प्र० क० मा०, १।३, पृ० ३०। [2] वही, पृ० ३०।

उत्पन्न हो जाने की संभावना रहेगो । सविकल्पक ज्ञान भो उनके एकत्वाध्यवसाय को नहीं जानता है क्योंकि निर्विकल्प ज्ञान को सविकल्प ज्ञान का विषय नहीं बनाया जा सकता है । यह नियम है कि जो जिसको विषय नहीं करता है उसका उसके साथ एकत्वाध्यवसाय नहीं होता है । उदाहरणार्थ घट ज्ञान परमाणु को नहीं जानता है इसलिए घट ज्ञान परमाणु के साथ घट का एकत्वाध्यवसाय नहीं करता है ।[1] इसी प्रकार विकल्प ज्ञान का निर्विकल्प विषय नहीं है । दूसरी बात यह है कि निर्विकल्प ज्ञान को सविकल्पक का विषय मानने से स्वलक्षण भी उसका विषय हो जायेगा ।[2] तीसरा दोष यह आयेगा कि यह कथन आपके इस मत से विरोध रखता है कि विकल्प में अवस्तु का प्रतिभास होता है ।[3] अतः विकल्प ज्ञान भी उनके एकत्वाध्यवसाय को नहीं जान सकता है । इन दोनों ज्ञानों के अलावा कोई तीसरा ज्ञान भी इन दोनों के एकत्वाध्यवसाय को नहीं जान सकता है, क्योंकि अन्य ज्ञान भी सविकल्पक और निर्विकल्पक में से कोई एक होगा । अतः पूर्वोक्त दोष यहाँ भी प्राप्त होते हैं ।[4] इस प्रकार सिद्ध है कि निर्विकल्प और सविकल्पक के एकत्वाध्यवसाय का ज्ञान किसी भी प्रकार नहीं हो सकता है । इसलिए इन दोनों का एकत्वाध्यवसाय संभव नहीं है । यदि बौद्ध दार्शनिक यह मानते हैं कि प्रतीति के अनुसार वस्तु की व्यवस्था होती है तो प्रभाचन्द्राचार्य कहते हैं कि अनुभव सिद्ध एवं 'स्व' और 'पर' का निश्चय करनेवाला एक ही प्रत्यक्ष ज्ञान मानना चाहिए । यही प्रत्यक्ष ज्ञानों का मूल है ।[5] इसी ज्ञान को यदि निर्विकल्पक कहना चाहते हैं तो जैन दार्शनिकों को कोई आपत्ति नहीं है क्योंकि नाम बदलने से अर्थभेद नहीं होता है ।[6]

निर्विकल्पक ज्ञान सविकल्पक का उत्पादक नहीं है ।

बौद्धों का एक यह भी मत है कि किसी भी वस्तु के विषय में पहले निर्विकल्पक ज्ञान होता है इसके बाद उसके द्वारा सविकल्पक ज्ञान की उत्पत्ति होती है । प्रमेयकमलमार्तण्ड में प्रभाचन्द्राचार्य आपत्ति उठाते हुए कहते हैं कि निर्विकल्पक ज्ञान स्वयं विकल्परहित है तो वह विकल्प को किस प्रकार उत्पन्न कर सकता है ? क्योंकि अविकल्पक और विकल्पक उत्पादकत्व में परस्पर विरोध प्रतीत होता है ।[7] यदि बौद्ध दार्शनिक इस दोष का परिहार यह कह कर करना चाहें कि विकल्पवासना की अपेक्षा लेकर निर्विकल्पक प्रत्यक्ष भी विकल्प

---

१. वही, पृ० ३१ । २. वहो, पृ० ४९-५० ।

३. प्र० क० म० १।१।३, पृ० ३१ ।

४. ज्ञानान्तरं तु —उभयत्राप्युभयदोषाणुषंगतस्तदुभय—प्र० क० मा०, १।३, पृ० ३१। न्या० कु० च०, पृ० ५० ।

५. सकल व्यवहाराणां विकल्पमूलत्वात् । वही १।३, पृ० ५० । प्र०क०मा०, पृ० ३७ ।

७. न्या० कु० च०, पृ० ५० ।

६. न चास्यविकल्पोत्पादकत्वं घटते--परस्पर विरोधात् । प्र०क०मा०, (प्रभाचन्द्र), १।३, पृ० ३३ ।

को उत्पन्न करने में समर्थ है तो यहाँ पर प्रत्युत्तर में जैन तार्किकों का कथन है कि विकल्पवासनासापेक्ष अर्थ ही विकल्प को उत्पन्न कर देगा, दोनों के बीच में निर्विकल्पक ज्ञान मानने की क्या आवश्यकता है ?[1] यदि बौद्ध जानना चाहें कि अज्ञात अर्थ विकल्प को कैसे उत्पन्न कर देगा ? तो उन्हें इस प्रश्न के उत्तर के पूर्व बतलाना होगा कि अनिश्चयात्मक ज्ञान निश्चयात्मक ज्ञान को कैसे उत्पन्न कर सकता है ?[2] इस प्रश्न के उत्तर में बौद्ध तार्किक यह कहने का साहस करें कि अनुभूति भाव से ही निर्विकल्पक सविकल्पक को उत्पन्न कर सकता है तो यह दोष दिया जा सकता है कि जिस प्रकार नील आदि पदार्थों में विकल्प उत्पन्न करता है उसी प्रकार उनमें रहनेवाले क्षणिकत्व में भी विकल्प को उत्पन्न क्यों नहीं करता है। दूसरे शब्दों में जैसे यह नील है इस विकल्प की तरह यह क्षणिक है इस प्रकार का भी विकल्प होना चाहिए।

यदि बौद्ध इस दोष से बचने के लिये यह तर्क पेश करें कि निर्विकल्पक प्रत्यक्ष जिस विषय में विकल्पवासना को प्रबुद्ध करता है उसी विषय में सविकल्पक को उत्पन्न करता है, यह कथन भी ठीक नहीं है क्योंकि जब निर्विकल्पक अनुभव मात्र से विकल्प-वासना का प्रबोधक होता है तो नीलादि में विकल्पवासना को उत्पन्न करने की तरह क्षणिकत्व आदि में भी विकल्पवासना को उत्पन्न करना चाहिए।[3] यदि इस दोष से बचने के लिये बौद्ध तर्कशास्त्री कहें कि निर्विकल्पक उसी विषय में विकल्पवासना का प्रबोधक है जिसमें अभ्यास, प्रकरण, बुद्धिपाटव और आर्थित्व होता है, किन्तु क्षणिकत्व में उक्त बातों का सर्वथा अभाव होता है इसलिये निर्विकल्पक ज्ञान क्षणिकत्व में विकल्पवासना का प्रबोधक नहीं होता है।[4] यहाँ पर जैन तार्किक प्रश्न करते हैं कि अभ्यास से आपका क्या तात्पर्य है ? क्या बार-बार दर्शन होना है या अनेक बार विकल्प को उत्पन्न करना है ?[5] प्रथम विकल्प मानना ठीक नहीं है क्योंकि नीलादि की तरह क्षणिकत्व आदि में बार-बार दर्शन अभ्यास होता है इसलिये यहाँ भी विकल्पवाससा को उत्पन्न करना चाहिये। यदि बहुत बार विकल्प को उत्पन्न करना अभ्यास कहलाता है तो क्षणिकत्व आदि के दर्शन में उसका अभाव क्यों मानते हो ? यदि बौद्ध कहें कि उस विषय में निर्विकल्पक ज्ञान विकल्पवासना

---

[1] वही, पृ० ३३।

[2] (क) तस्यानुभूतिमात्रेण जनकत्वे क्षणक्षयादौ विकल्पोत्पत्ति प्रसंगः। वही, पृ० ३३।
(ख) अकलङ्कग्रन्थत्रयम्, प्रस्तावना, पृ० ५०।

[3] वही, पृ० ३३।

[4] वही०, पृ० ३३।

[5] अथ कोयमभ्यासोनाम् भूयोदर्शनम्, बहुशो विकल्पोत्पत्तिर्वा ? वही।

का प्रबोधक नहीं है तो अन्योन्याश्रय[1] नामक दोष उत्पन्न होता है।[2] इस दोष से बचने के लिये बौद्धों के पास कोई उपाय नहीं होने से यह सिद्ध नहीं होता है कि अभ्यास न होने से निर्विकल्पक क्षणिकत्व के विषय में विकल्पवासना का प्रबोधक नहीं है।

क्षणिकत्वादि में प्रकरण के अभाव होने से निर्विकल्पक क्षणिकत्वादि में विकल्पवासना का उद्‌बोधक नहीं है, यह भी कथन ठीक नहीं है क्योंकि क्षणिक और अक्षणिक का विचार करते समय क्षणिक का प्रकरण भी है।[3] बुद्धिपाटव से बौद्धों का तात्पर्य क्या नीलादि में दर्शन का विकल्प उत्पन्न करना है अथवा स्पष्टतर अनुभव का होना अथवा अविद्याजनित वासना के विनाश से आत्मलाभ होना ?[4] प्रथम विकल्प मानने पर अन्योन्याश्रय दोष है क्योंकि क्षणिकादि के विषय में निर्विकल्पक दर्शन विकल्पवासना का प्रबोधक नहीं है, इस बात के सिद्ध हो जाने पर विकल्पवासना को उत्पन्न करने रूप पाटव के अभाव की सिद्धि होने पर क्षणिकादि के विषय में विकल्पवासना का प्रबोधक नहीं है, यह बात सिद्ध होगी। नीलादि के स्पष्टतर अनुभव की तरह क्षणिकत्व का भी स्पष्टतर अनुभव बौद्ध मत में मान्य होने से द्वितीय विकल्प में क्षणिकत्वादि में भी निर्विकल्प विकल्पवासना का प्रबोधक होना ही चाहिये। इसी प्रकार आर्थित्व से आपका तात्पर्य या तो अभिलाषा का होना या जिज्ञासा का होना होगा ? आर्थित्व का तात्पर्य तो ठीक नहीं है, क्योंकि प्रायः यह देखा जाता है कि सर्प और काँटे से बचने की सभी अभिलाषा करते हैं, फिर भी पैर में काँटा लगने से अनभिलषित वस्तु के प्रति विकल्प उत्पन्न होता है। आर्थित्व का तात्पर्य जिज्ञासा मानना भी ठीक नहीं है क्योंकि नीलादि पदार्थों की जिज्ञासा की तरह क्षणक्षय को जानने की जिज्ञासा होती है, इसलिए क्षणिकत्व में भी विकल्पवासना का प्रबोध होना चाहिये। अतः बौद्धों का यह कथन खंडित हो जाता है कि क्षणिकत्व में अभ्यास आदि के न होने से निर्विकल्पक ज्ञान विकल्पवासना को प्रबुद्ध नहीं कर सकता है।[5]

शब्दार्थ विकल्पवासना भी सविकल्पक का उत्पादक नहीं है।

अब अपने पक्ष के समर्थन में बौद्ध यह कहना चाहें कि अभ्यास आदि सापेक्ष अथवा निरपेक्ष दर्शन विकल्प को नहीं उत्पन्न करते हैं लेकिन शब्दार्थ रूप

---

[1] क्षणिकत्व आदि के विषय में दर्शन विकल्पवासना का प्रयोजन नहीं है यह सिद्ध होने पर बहुत बार विकल्प को उत्पन्न करने रूप अभ्यास के अभाव की सिद्धि होगी और इस प्रकार से अभ्यास का अभाव सिद्ध होने पर क्षणिकत्व के विषय में निर्विकल्पक दर्शन विकल्पवासना का प्रबोधक नहीं है, सिद्ध होगा, यही अनवस्था है।

[2] प्र० क० मा०, पृ० ३४।

[3] वही० पृ० ३४।

[4] वही० पृ० ३४।

[5] वही, पृ० ३४।

विकल्पवासना से विकल्प की उत्पत्ति होती है और वह शब्दार्थविकल्प पूर्व वासना से उत्पन्न होता है। इस प्रकार विकल्प और वासना की संतान अनादि है और निर्विकल्पक प्रत्यक्ष से भिन्न है। अतः विजातीय निर्विकल्पक दर्शन से विजातीय विकल्प की उत्पत्ति होना हम बौद्धों को भी मान्य नहीं है। उपर्युक्त कथन का खंडन करते हुए आचार्य प्रभाचन्द्र कहते हैं कि यदि निर्विकल्पक प्रत्यक्ष विकल्प को उत्पन्न नहीं करता है तो बौद्ध मत में क्यों कहा गया है कि जिस विषय में निर्विकल्पक प्रत्यक्ष सविकल्पक प्रत्यक्ष सविकल्पक बुद्धि को उत्पन्न करता है उसी विषय में वह निर्विकल्पक प्रत्यक्ष प्रमाण है। अतः आपके उपर्युक्त कथन में वदतोव्याघात है।[1] इस प्रकार सिद्ध है कि सविकल्पक बुद्धि को उत्पन्न करने पर ही निर्विकल्पक को प्रामाण्य रूप माना जाता है तो सविकल्पक को भी प्रमाण मान लेना चाहिए, अदृष्ट परिकल्पना से क्या लाभ ?

सविकल्पक ज्ञान अप्रामाण्य नहीं है।

बौद्ध तर्कशास्त्रियों का मंतव्य है कि सविकल्पक ज्ञान प्रमाण नहीं है। जैन तर्कशास्त्री उनसे प्रश्न करते हैं कि आप सविकल्पक को प्रमाण नहीं मानते हैं तो बतलाइये कि इसमें कौन सा दोष है जो इस सविकल्पक ज्ञान को अप्रमाण बना देता है ? निम्नांकित दोषों में से यदि कोई दोष उसमें होता तो उसे अप्रमाण सिद्ध करते तो हम स्याद्वादियों को आपका सिद्धान्त स्वीकार करने में कोई कठिनाई नहीं होती। अतः आपको बतलाना होगा कि क्यों सविकल्पक ज्ञान अप्रमाण है[2] :—

(१) स्पष्टाकार विकल्प होने से ?
(२) गृहीतग्राही होने से ?
(३) असत् में प्रवृत्ति करने से ?
(४) हिताहित-प्राप्ति-परिहार में असमर्थ होने से ?
(५) कदाचित् विसंवादी होने से ?
(६) समारोप का निषेधक न होने से ?
(७) व्यवहार में अनुपयोगी होने से ?
(८) स्वलक्षण को विषय न करने से ?
(९) शब्दसंसर्ग योग्य प्रतिभास होने से ?
(१०) शब्द से उत्पन्न होने से ?
(११) ग्राह्य अर्थ के बिना केवल शब्द मात्र से उत्पन्न होने से ?

---

[1] वही, पृ० ३५।

[2] प्र० क० मा०, (प्रभाचन्द्र), १।३, पृ० ३६।

उपर्युक्त विकल्पों में से किस विकल्प के कारण सविकल्पक प्रमाण को बौद्ध अप्रमाण रूप मानते हैं ? यहाँ पर उक्त विकल्पों को एक-एक करके तर्क की कसौटी पर कसा जाएगा एवं उसका परीक्षण किया जाएगा। स्पष्ट आकार विकल होने के कारण सविकल्पक को अप्रमाण रूप कहना ठीक नहीं है, अन्यथा कांच, अभ्रक आदि से व्यवहित पदार्थ के प्रत्यक्ष में अप्रमाण का प्रसंग प्राप्त होगा। यद्यपि वह स्पष्टाकार से विकल है फिर भी उसमें अज्ञात वस्तु के प्रकाशन रूप संवाद पाया जाता है। इसलिए अविसंवाद रूप लक्षण के पाये जाने के कारण उसे प्रमाण मानना ही चाहिए।[1]

गृहीतग्राही होने से फिर भी सविकल्पक को अप्रमाण रूप मानने से अनुमान को भी अप्रमाण रूप मानना होगा, क्योंकि अनुमान भी व्याप्तिज्ञान के द्वारा योगि प्रत्यक्ष से गृहीत अर्थ को जानता है। अतः क्षणिकत्व को सिद्ध करनेवाला अनुमान भी किस प्रकार प्रमाण रूप हो सकता है ? क्योंकि जिस समय यह कहा जाता है कि "सर्वंक्षणिकं सत्त्वात्" अर्थात् सभी पदार्थ क्षणिक हैं, सत्त्व होने से, उसी समय ये शब्द श्रोत्रेन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष के विषय हो जाते हैं और उसी प्रत्यक्ष के द्वारा जाने गये क्षणिकत्व को अनुमान प्रमाण विषय करता है। अतः अनुमान गृहीतग्राही है इसलिए वह अप्रमाण रूप होना ही चाहिए। यदि बौद्ध तर्क करें कि वह प्रत्यक्ष तो मात्र शब्द को ही जानता है उसके क्षणिकत्व धर्म को नहीं जानता है। इसके प्रत्युत्तर में जैन तर्क शास्त्री कहते हैं कि आपके कथन से स्पष्ट है कि एक ही वस्तु का ग्रहण और अग्रहण होने से शब्द रूप धर्मी से उसका क्षणिकत्व धर्म भिन्न हो जायेगा और शब्द अक्षणिक ठहरेगा। अतः सविकल्पक ज्ञान भी प्रमाण है।[2]

असत् में प्रवृत्ति करने के कारण सविकल्पक ज्ञान को अप्रमाण मानना ठीक नहीं है क्योंकि यद्यपि अतीत अनागत कालवर्त्ती वस्तु विकल्प के काल में नहीं है फिर भी स्वकाल में तो उसकी सत्ता रहती ही है। इसके बावजूद सविकल्पफ को अप्रमाण मानने से निर्विकल्पक प्रत्यक्ष को भी अप्रमाण मानना होगा क्योंकि प्रत्यक्ष का विषय भी प्रत्यक्ष के समय नहीं रहता है।[3]

बौद्धों का यह कथन कि सविकल्पक ज्ञान हित-प्राप्ति और अहित-परिहार करने में समर्थ नहीं है, ठीक नहीं है क्योंकि सविकल्पक ज्ञान से ही इष्ट पदार्थ की प्रतिपत्ति, प्रवृत्ति और प्राप्ति देखी जाती हैं। इसी प्रकार अनिष्टार्थ में निवृत्ति भी उसी के द्वारा देखी जाती है।[4]

कदाचित् विसंवादी होने के कारण सविकल्पक ज्ञान को अप्रमाण माना जाय तो प्रत्यक्ष में भी इस प्रकार का अप्रामाण्य का प्रसंग दिया जा सकता है,

---

[1] वही, पृ० ३७।

[2] वही, पृ० ३७।

[3] वही, पृ० ३७।

[4] प्र० क० मा०, पृ० ३७।

क्योंकि तिमिर आदि से उपहत चक्षु वाले पुरुष को अर्थ के अभाव में भी प्रत्यक्ष की प्रवृत्ति देखी जाती है। अतः कदाचित् विसंवाद की संभावना प्रत्यक्ष में भी पाई जाती है।

सविकल्पक को समारोप का निषेध करने वाला न मानना असंगत एवं अतर्करूप है। क्योंकि विकल्प के विषय में समारोप की संभावना की ही नहीं जा सकती है। इसके विपरीत समारोप का विरोधी होने के कारण ही वह निश्चयात्मक होता है।

सविकल्पक को व्यवहार के अयोग्य कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि विकल्प ही समस्त व्यवहारों का मूल होता है।

स्वलक्षण को विषय न करने के कारण सविकल्पक को अप्रमाण मानना तर्कसम्मत नहीं है अन्यथा अनुमान भी अप्रमाण हो जायगा क्योंकि अनुमान भी स्वलक्षण को नहीं जानता है।

शब्दसंसर्ग योग्य प्रतिभास होने के कारण सविकल्पक को अप्रमाण कहना समीचीन नहीं है क्योंकि अनुमान में भी यही बात समान है। शब्दजन्य होने से भी सविकल्पक को अप्रमाण नहीं माना जा सकता है अन्यथा शब्दजन्य प्रत्यक्ष में भी यही दोष दिया जासक ता है।[1]

विकल्प में अर्थ के विना शब्द मात्र जन्यता शिद्ध नहीं होती है, क्योंकि हमेशा अर्थ के होने पर भी नीलादि विकल्पों की उत्पत्ति देखी जाती है। यदि कोई विकल्प अर्थ के विना भी हो जाता है तो यह बात निर्विकल्पक में समान रूप से लागू होती है। द्विचन्द्र के अभाव में भी द्विचन्द्र का प्रत्यक्ष होता है। भ्रान्त प्रत्यक्ष और अभ्रान्त प्रत्यक्ष में भेद बतलाना भ्रान्त विकल्प और अभ्रान्त विकल्प में भेद बतलाने के समान है।[2] इस प्रकार विवेचन द्वारा यह स्पष्ट हो गया कि सविकल्पक ज्ञान में कोई कारण विद्यमान नहीं है जिसके होने से अप्रमाण माना जाय। अतः निष्कर्ष के रूप में कहा जा सकता है कि सविकल्पक ज्ञान प्रमाण है।

निर्विकल्पक ज्ञान को मात्र ज्ञान होने से प्रमाण नहीं माना जा सकता है। अन्यथा संशय विपरीत आदि मिथ्याज्ञान भी ज्ञानमात्र होने से और समीचीन व्यवहार में अनुपयोगी होने के बावजूद भी प्रमाण रूप मानने होगें। किन्तु कोई भी तर्कप्रधान पुरुष उन्हें प्रमाण रूप नहीं मानता है। इसी प्रकार निर्विकल्पक ज्ञान संव्यवहार में अनुपयोगी होने से उसे प्रमाण नहीं माना जा सकता है।

---

[1] प्र० क० मा०, पृ० ३८।

[2] प्र० क० मा०, पृ० ३८।

अत: सविकल्पक ज्ञान प्रमाण है क्योंकि वह संवादक है, अर्थ की परिच्छित्ति (ज्ञान करने) में साधकतम है, अनिश्चित अर्थ का निश्चय करनेवाला है, प्रमाता उसी की अपेक्षा करता है। इसके विपरीत निर्विकल्पक ज्ञान में उपर्युक्त विशेषतायें नहीं होने से वह सन्निकर्षादि की तरह प्रमाण नहीं है।[1]

---

[1] यथा संशयादिहेतोर्ज्ञानस्य ज्ञानत्वे सत्यपि—। न्या० कु० च०, प्र० परि० पृ० ५२।

OPINIONS OF RĀJAŚEKHARA AS A CRITIC.

R. P. PODDAR

यायावरीयः सङ्क्षिप्य मुनीनां मतविस्तरम् ।
व्याकरोत्काव्यमीमांसां कविभ्यो राजशेखरः ॥
KāvyaM. Ch. I.

Introductory

One of the five extant works of Rājaśekhara is KāvyaM—a treatise on poetry. The poet speaks of its eighteen Adhikaraṇas—only the 1st of which is available. It is difficult to say if the poet had been able to write all the eighteen Adhikaraṇas.

The work is said to have followed the plays but its planning on a gigantic scale indicates that accumulation of materials for it might be proceeding alongside the composition of the plays and other short pieces to be arranged and sorted out at a later date and this necessary rehandling could be given only to the 1st of the eighteen planned sections.

The available first section contains eighteen chapters and treats of conventional poetics, some rules regarding the language of poetry, plagiarism—how far it is permissible, routine of a poet, poetic conventions, the seasons and a bit of geography.

Kāvyapuruṣa

The poet imagines a Kāvyapuruṣa who is born of Sarasvatī. His body is constituted by Śabda and Artha. Figures of speech decorate it. Rasa is its Soul and it is endowed with the Guṇas—Samatā, Prasāda, Mādhurya, Udāratā and Oja.[1]

Guṇas and their number

The number of Guṇas given by NŚ and later by KA is ten.[2] Vāmana also held the Guṇas to be ten but he applied each separately to Śabda and Artha. From these Rājaśekhara excludes Śleṣa, Sukumāratā, Arthavyakti, Kānti and Samādhi. Maybe he held his five Guṇas to have covered the field. Śleṣa as lack of languidness—Śaithilya Vihīnatā may be included in Oja, Kānti[1] as polish and refinement of speech may be included in Udāratā Similarly Sukumāratā and Arthavyakti may be included in Mādhurya and Prasāda. Omission of Samādhi is really conspicuous for Daṇḍin proclaims it to be the main stay of poetry. According to Daṇḍin Samādhi consists in transferring ordinary and sometimes also vulgar human actions to poetic contexts.[2] Obviously, here we have the role of imagination which by virtue of its 'esemplastic power' brings together the distant elements. It is more an imaginative perception than a merit of style. Vāmana treated this Samādhi[3] as an Arthguṇa and defined it as 'Arthadṛṣṭiḥ'. Later, Ānandavardhana in excluding it from the Guṇas argues that it is an imaginative perception and not a merit of composition.[4] Maybe it was on these grownds that Rājaśekhara excluded it from the catagory of the Guṇas. But Ānandavardhana and long before him Bhāmaha have very reasonably accepted only three Guṇas : Mādhurya, Oja and Prasāda. There is little justification in Rājaśekhara's inclusion of Samatā and Udāratā for the one is the absence of the demerit ruggedness[5] while the other is the absence of the demerit vulgarity.[6]

---

[1] समः प्रसन्नो मधुर उदार ओजस्वी चासि । KavyaM

[2] श्लेषः प्रसादः समता माधुर्य सकुमारता ।
अर्थव्यक्ति उदारत्वमोजः कान्ति समाधयः ॥

Kāvya and Sāhitya

In the introduction the author underlines the importance of rhythmical compositions, figures of speech, poetry (Kāvyavidyā) and all literary pursuits (Sāhityavidyā). He quotes the opinion of Drauhini that music—rhythmical composition—is the fifth Veda.[7] In his own opinion figures of speech is the seventh Vedāṅga, Kāvya the fifteenth Vidyāsthāna and Sāhityavidyā the fifth Vidyā.[8]

This Drauhiṇi may be Bharata; his opinion at least is surely a corollary of Bharata's opinion that Nāṭya is the fifth Veda and is open to all castes for music of necessity is to be included in Nāṭya. This quotation indicates that Rājaśekhara held music essential for Kāvya.

The reason for designating Alaṁkāra as the seventh Vedāṅga is that the knowledge of this also helps one unerstand the Vedas for there also Alaṁkāras have been used.

---

[1] विशेषाख्यान संस्कृतम् I/88 KA

[2] See KA ii/94, 96 and 98

[3] He created his own Śabdaguṇa Samādhi and defined it as 'Āroha Avarohakrama' in which function it may be included in Oja.

[4] अर्थदृष्टि: न गुण: । Dhvan.

[5] प्रक्रमभंग

[6] ग्राम्यत्व

[7] 'वेदोपवेदात्मा सार्ववर्णिको पञ्चमो गेयवेद:' इति द्रौहिणि ।

[8] KāvyaM II.

With the four Vedas, the six Aṅgas and the four Śāstra, the Kāvya forms the fifteenth Vidyāsthāna for it is a pleasant haunt where the rest frequent. It is written both in verse and in prose, so it may cover all subjects; it is endowed with Kavidharma which consists in presenting things in a pleasant way and it is also concerned with importing beneficial instructions. So the Śāstras follow[1] it i. e. they seek expression through it for this way they may be both palatable and instructive.

The realm of Kāvya, again, is everywhere. Whatever said or spoken has a permanent value for humanity, has proceeded from an imagination akin to that of the poet's. It is at the behest of the Kāvya that meaning emerges from the eternal verbum as cosmos sprang from chaos with the will of the creator.[2]

Rājaśekhara's dovetailing Sāhityavidyā with the four Vidyās Ānvikṣakī, Trayī, Vārtā and Daṇḍanīti is forced. It is not clear what he precisely meant by Sāhitya. He defines it as the proper union of sound with sense.[3] With such a definition it embraces all the branches of learning not excluding poetry. The object of the Vidyās is the attainment of Artha and Dharma.[4] Here all the four puruṣārthas have to be understood since Artha will bring the fulfilment of Kāma and Dharma will bring Mokṣa. The ultimate object of poetry also will therefore coincide with that of the Sāhitya for in no case it can be anything ulterior to the attainment of the four Puruṣārthas. Sixty-four Kalās are held as the Upavidyās of this Sāhityavidyā—most of these are vocational in character. Rājaśekhara says that these Kalās constitute the vital sap of poetry.[5]

Sāhityavidyāvadhū

In the ensuing chapter Rājaśekhara imagines a Sāhityavidyāvadhū who attracts Kāvyapuruṣa and is ultimately married to him.

---

1. 'सकलविद्यास्थानैकायतनं पञ्चदशं काव्यं विद्यास्थानम्' इति यायावरीयः। गद्यपद्यमयत्वात् कविधर्मत्वात् हितोपदेशकत्वाच्च। तद्धि शास्त्राण्यनुधावन्ति। KāvyaM Ch. II.

2. यदे द्वाङ्मयं विश्वमर्थमूर्त्या विवर्त्तते।
सोऽस्मि काव्यपुमानम्ब ! पादौ वन्देय तावकौ ॥
KāvyaM III.

3. शब्दार्थयोर्यथावत्सहभावेन विद्या साहित्यविद्या। KāvyaM II.

4. आभिर्धर्मार्थौ यद्विद्यात्तद्विद्यानां विद्यात्वम्। Ibid. II.

5. शब्दार्थयोर्यथावत्सहभावेन विद्या साहित्यविदा। उपविद्यास्तु चतुः षष्टिः। ताश्च कला इति विदग्धवादः। स आजीवः काव्यस्य।

Sri Ramāranjan Mukherji[1] assumes that Sāhityavidyāvadhū is the 'principle of literary criticism'. But the assumption is arbitrary for the text gives no such hint. Sāhityavidyāvadhū adopts various styles of dressing, dancing and singing to attract Kāvyapuruṣa and gradually he is attracted. They are married and bidden to settle in the minds of the poets. Various Pravṛttis and Vṛttis are said to be the ways of dressing and dancing and singing as propagated by Sāhityavidyāvadhū and various Rītis are the ways of speech adopted by Kāvyapuruṣa.[2]

It is wrong to assume that Sāhityavidyāvadhū is the principle of literary criticism for Rājaśekhara did not think that the latter could play the role of enamouring poetry with various graces and could settle together with it in the mind of the poet. He demarcates the creative and the critical faculties.[3] The latter, far from being coaxing, is rather relentless to the former.[4] Again Pravṛtti and Vṛtti as the attributes of Sāhityavidyāvadhū present another hurdle. It is therefore more probable that she has been conceived as the representative of whatever is graceful and charming in the whole domain of letters Sāhityavidyā—and in its Upavidyās the sixtyfour Kalās which have been said to be the sap of poetry. And for this matter, she is the representative of whatever is graceful and charming in life itself. It is in this role that she enthrals Kāvyapuruṣa and manages to retain him in this world of the mortals.

Pravṛttis, Vṛttis and Rītis

Rājaśekhara's aim in taking the Kāvyapuruṣa and Sāhityavidyāvadhū round the country, is to indicate the places of origin and peculiarities of different Pravṛttis, Vṛttis and Rītis. Kāvyapuruṣa followed by Sāhityavidyāvadhū, went, respectively to the East, to Pāñcāla, to Avantī and to the South. Different styles of dressing and demeanour, including styles of dancing and singing adopted and propagated by Sāhityavidyāvadhū in these regions came to be known as Pravṛttis and Vṛttis respectively. Pravṛtti of the East is Auḍramāgadhī and the Vṛtti is Bhāratī; of Pāñcāla the Pravṛtti is Pāñcālamadhyamā and the Vṛtti is Sātvatī[5]; of the South the Pravṛtti is

---

1. Literary Criticism in Ancient India by Sri Ramāranjan Mukherji, Ch. I. The Idea of Poetry (Introduction).
2. Kāvyam; ch. III.
3. कारयित्री and भावयित्रीप्रतिभा ।
   Ibid. ch. IV.
4. Ibid. ch. IV.
5. The same becomes Ārabhaṭī when mixed with craft—'आविद्धगतिमत्त्वात्सा चारभटी' Kāvyam Ch. III.

Dākṣanātyā and the Vṛtti is Kaiśikī; Avantī being midway between Pañcāla and the South has Avantī Pravṛtti and both Sātvatī and Kaiśikī Vṛttis.

In the East Kāvyapuruṣa gave a cold response to the advances of Sāhityavidyāvadhū and the manner he expressed himself has been called the Gauḍī Rīti, In Pāñcāla he gave a temperate and formal response and the manner he adopted to express himself is the Pāñcālī Rīti. In the South he was enamoured of Sāhityavidyāvadhū and gave a warm and cordial response. The manner of speech he adopted here has been called the Vaidarbhī Rīti.

Distinctive features of the Rītis are that the Gauḍī abounds in series of compound phrases and alliteration that smacks of contrivance the Pāñcālī has small compounds, a few alliterations, and indirect and figurative expressions.[1] Vaidarbhī is distinguished from the rest by the simplicity of its diction and its subdued use of alliterations.[2]

Other distinctive features of the Rītis allegorically suggested are that the Gauḍī is purely artificial, it is bound to be so, for it has little touch with the grace and charm of life; but Vaidarbhī, being thoroughly saturated with life, is most natural and Pāñcālī stands midway.

That the general feature of Gauḍī is laboriously worked out artificiality and that of Vaidarbhī is naturalness is also apparent from Daṇḍin's comparative treatment of the two. The first is hollow in content; it is all verbal mansion, presumably for the slackness of bond with life; but the latter is brimful of content, for it has a grip on life, and precise expression is its main concern.[3]

As to the number of the Rītis Rudraṭa had added one more to the above three, viz. Lāṭī. Rājaśekhara seems to reject it. In KM besides Vaidarbhī (Vacchomī) and Pāñcālī, he speaks of Māgadhī Rīti. Very probably it is synonymous with Gauḍī, though, later, Bhoja establishes it as a separate type. In his Bālar. Rājaśekhara also names Maithilī Rīti and the characteristics he gives would not permit it to coincide with Gauḍī. However he seems to have laid aside this new type for in Kāvyam there is no mention of it.

There is controversy about classification of poetry according to Rītis and recognition of the particular regions of the country as factors

---

1. उपचार cf. Ag. P. 4 (2, 3)
2. स्थानानुप्रास—alliteration in which the place of articulation of the sounds is taken into consideration.
3. KA. I (40-100)

determining the Rītis. Bhāmaha rejects the idea of division of poetry into Rītis. He says that it is silly to think that certain poetry is good because it is in Vaidarbhī Rīti while the other is bad because it is in Gauḍī Rīti. Poetry in his opinion is great on account of its import and way of presentation. If a poem in Vaidarbhī style has not any significant idea and imaginative expression—it is only sonorous sound and no poetry.[1]

Daṇḍin says that there may be numerous gradations of Rītis (Mārgas); but he describes the Vaidarbha and the Gauḍa to distinguish the good and the bad poetry for the gap between these two is appreciable.[2] He holds the Guṇas to be the main distinctive features of the Rītis but the basis of countries also is not entirely ruled out, for explaining the Gauḍī Rīti he frequently says—it is like this in the country of the Gauḍas.[3]

Vāmana asserts that the Rītis are to be distinguished from one another on the basis of the Guṇas only. It is the chance emergence of each in a particular part of the country that gave to it its original name; otherwise there is no cause-effect relationship between a country and poetry.[4]

Rājaśekhara seems to contradict the idea of there being no tie between a place and its poetry. He indicates the tie in the Kāvyapuruṣa and Sāhityavidyāvadhū allegory. Rītis are the responses of Kāvyapuruṣa to different Pravṛttis and Vṛttis. Now, Pravṛttis and Vṛttis[5] are the external and internal habits peculiar to people living in

---

1. Bhāmaha Kāvyāl. I (31-35).
2. Daṇḍin-KA I-40
3. Ibid I (41-92)
4. Kāvyls of Vāmana I, 2 (7, 8, 10)
5. Bharata defines Pravṛtti as :
   पृथिव्यां नाना देशवेशभाषाचारवार्ता ख्यापयतीति प्रवृत्तिः ।
   Vṛttis in Bharata are emoetional peculiarities as expressed by words, moods and gestures. He does not refer each of these to particular regions but Rājaśekhara refers these also to places.

   Śrī Hajārī Prasāda Dvivedī in his Introduction to DR. suggests that originally the Vṛttis referred to the internal peculiarities of different tribes 'Bhāratī to those of the Bharatas—the tribe of the actors, Sātvatī to those of the Sātvatas—the tribe famous for their emotional devotion, Kaiśikī to those of the Kaiśikas—probably a western tribe inhabiting the coastal regions of the Caspian sea and Ārbhaṭī to those of the Ārbhaṭas who might be the Arbitus of the Indus valley, referred to by the Greek authors. (page 50 ft) a particular region. Taken together they represent the cultural peculiarity of a nation which is sure to affect the consciousness of the poet for he cannot be immune from his surroundings. Hence, the idea of a correspondence between the place and its poetry is not irrelevant.

Kāvyahetu (Condition of Poetry)

On condition of Poetry[1] Rājśekhara quotes the opinions of Śyāmadeva and Maṅgala who respectively hold Samādhi (concentration) and Abhyāsa (constant application) to be only condition for poetry. It is a concentrated mind that perceives the Artha[2] and for its precise and effective poetical expression, practice is necessary. So in Rājaśekhara's opinion the two are supplements to each other for concentration is the inner spiritual effort while constant application, the external physical effort. Both these efforts bring into play a power in the poet, called Śakti, which alone is the condition of poetry for it is this power that calls forth both Pratibhā[3] and Vyutpatti.[4]

Pratibhā according to Rājaśekhara, illumines for the poet, the words, the Artha and the Ukti and it is by virtue of this power that the poet is able to see things beyond his physical eyes. It is of two kinds, creative and critical. The first is further subdivided into three kinds; Sahajā[5], Āhāryā[6] and Aupadeśikī.[7]

About Vyutpatti, Rājaśekhara says that it has been said to be a wide knowledge but according to him it is the faculty of distinguishing the proper from the improper.[8] He is silent about there being any link between a wide knowledge on one hand and the sense of distinguishing the proper from the improper, on the other.

According to Rudraṭa[9] Śakti, Vyutpatti and Abhiyoga (Abhyāsa) are the conditions of poetry. Śakti, he says, makes the poet see, in his imagination, what he has to say and it also helps him in its precise and comprehensive expression. He further says that this Śakti has also been called Pratibhā by others; it is of two kinds : inborn and acquired. The first is superior for it may call forth the other conditions; the second is obtained with great difficulties through Vyutpatti.

---

[1] KāvyaM. ch. iv.
[2] Anything poetry is made upon.
[3] (Creative) imagination. [4] Knowledge of life and literature.
[5] inborn. [6] acquired [7] obtained through the chanting of mantras (spells) etc. [8] The phrase has been borrowed from Rudraṭa, without acknowledgement.
[9] Kāvyal. R ch. I. (14-20).

Vyutpatti is the faculty of distinguishing between the proper and improper and it is acquired through the cultivation of different branches of knowledge, like prosody, grammar and the arts etc. and through the experience of life.

A Poet endowed with Śakti and Vyutpatti should apply himself close to his pursuit of making poetry under the guidance of some elderly poet. This application is Abhiyoga or Abhyāsa.

Obviously Rājaśekhara makes no improvement upon Rudraṭa whom he seems to be imitating here, with his introduction of Samādhi as a pre-condition of poetry. It is too plain that a poet has to concentrate before setting himself to write a poem; and Rudraṭa has thrown a hint at it in the phrase, 'in the concentrated mind of the poet'[1] and this is enough. The problem is what equipments he needs before he can concentrate fruitfully. If he is not endowed with a creative imagination and a wide knowledge of life and letters, all his concentrations will be barren of result.

Again Rājaśekhara does not give adequate explanation of his Śakti. If Pratibhā, as he admits, can illumine Śabda, Artha and Ukti what else remains to be done by Śakti? Thus creation of this link prior to Pratibhā is futile. Rudraṭa has treated Śakti and Pratibhā as synonyms and Rājaśekhara in his endeavour to introduce novelty by separating the two has only confused the issue.

The idea that Vyutpatti yields discernment has been borrowed from Rudraṭa. But unlike Rudraṭa[2] Rājaśekhara does not explain that Vyutpatti primarily is experience of life and cultivation of knowledges and the said discernment is a consequence of these.

Quoting Ānandavardhana and Maṅgala, who respectively hold Pratibhā and Vyutpatti to be superior between the two, Rājaśekhara raises the problem of their comparative importance. He opines that combination of the two is preferable. Bhāmaha says that no achievement in the field of poetry is possible without Pratibhā.[3] Daṇḍin, giving due importance to Pratibhā, maintains that one may succeed, to a certain extent, even without it, by dint of Vyutpatti and Abhyāsa.[4] Vāmana also, groups Pratibhā among the Prakīrṇas[1], and holds that it is the seed of poetry[2].

---

[1] मनसि सदा सुसमाधिनि विस्फुरणमनेकधाभिधेयस्य ।
अक्लिष्टानि पदानि च विभान्ति यस्यामसौ शक्तिः ॥
काव्यालकार (रुद्रट) 1-15.

[2] KavyalR I (18-19)

[3] Kāvyal-I-5.

[4] KA. I (104-105)

As conditions of poetry, the three—Pratibhā, Vyutpatti and Abhyāsa, are indeed inseparable from one another. Anything that the creative imagination of the poet works upon, has its source either in life or in literature and is thusan out-come of the poet's Vyutpatti. Similarly it is the 'esemplastic power' of the poet's creative imagination that shows things in new combinations and thus brings in the element of surprise without which poetry will be no better than the matter of fact narrations. Again it is the creative imagination that perceives the rhythm which is the sap of poetry—no rhythmical composition is possible without the creative imagination coming to the 'aid of reason'. As regards Abhyāsa there is no denying that it is dependent upon Vyutpatti—knowledge of prosody, grammar and poetry being essential guides to it. It is also inter-linked with the creative imagination for imagination and expression of poetry are not two separate actions, taking place in the mind of the poet consecutively—they are rather interdependent and simultaneous. Hence Pratibhā, Vyutpatti and Abhyāsa help and are helped by one another and the three are inseparably linked. Maybe Rājaśekhara perceived their interdependence to some extent and so held Pratibhā and Vyutpatti to meet together in Śakti which also combines in itself Abhyāsa. Thus his Śakti, remarkably enough, has become the meeting ground of all the three and *this* alone is the condition of poetry. Later Mammaṭa lays it down that the three as conditions of poetry are untenable for they together are the 'Condition' of poetry.[3] If Rājaśekhara had only precisely designated 'Śakti' as the combination of the three, his exposition would have been perfect.

Various categories of poets

Rājaśekhara divides poets into three broad classes: Śāstrakavi Kāvyakavi and Ubhayakavi. He contradicts the opinion that Śāstrakavi is inferior to Kāvyakavi on the plea that the two move in different spheres and it is therefore unfair to judge them by the same standard.

---

1. लोको विद्या प्रकीर्णञ्च काव्याङ्गानि । (1, 3, 1,) KavyaLṣ
   लक्ष्यज्ञत्वमभियोगो वृद्धसेवाऽवेक्षणं
   प्रतिभानमवधानञ्च प्रकीर्णम् । (1, 3, 11) Ibid
2. कवित्ववीजं प्रतिभानम् । (1, 3, 16) Ibid
3. Kāvya P. 1-3, See the commentary—'हेतुर्नतु हेतवः'

Again Kāvyakavi are divided into the following eight categories:

(i) Racanākavi—primarily interested in weaving a rhythmical pattern, content being no more than a mere pretence. The example is illustrative :

लोलल्लाङ्गूलवल्ली वलयित नकुलानोकहस्कन्ध गोलै—
र्गोलाङ्गूलैर्नदद्भिः प्रतिरसित जरत्कन्दरा मन्दिरेषु ।
खण्डेषूद्दण्ड पिण्डीतगरतरलकाः प्रापिरे येन वेला
भालङ्खचोत्तालतल्लस्फुटित पुटकिनी बान्धवो गन्धवाहाः ॥

This will fall under Śabdacitra category of Mammaṭa.

(ii) Śabdakavi—Generally Verbose using repeatedly either nouns or verbs or both.

(iii) Arthakavi—primarily interested in the content.

(iv) Alaṁkārakavi – One who contrives to use various figures of speech abundantly. Obviously categories (i) and (iv) may overlap.

(v) Uktikavi—versed in bringing some striking qualities in expression.

In both the illustrations provided there is a deliberate attempt at bringing in elements of surprise.[1] In the first[2] breath breaks, arms lick and eyes drink and they all surprise by the unexpectedness of their actions. Similarly in the second[3] lips desire, cheeks descend, eyes speak; abstract and intangible sweetness is touched and slenderness is adhered to. The latter is still more ingenious for the actions taken in order[4] also suggest a parallel image of a woman gradually descending to physical love, through desire, condescension, communion and physical touch.

The illustrations are carefully chosen for they do betray the poet's undue predilection for 'Ukti'. In his zeal for contriving surprise it is

---

1. वैचित्र्य
2. उदरमिदमनिन्द्यं मानिनीश्वासलाव्यं
स्तनतटपरिणाहो दोर्लतालेह्यसीमा ।
स्फुरति च वदनेन्दुदृक्प्रणाली निपेय—
स्तदिह सुदृशि कल्याः केलयो यौवनस्य ॥

Kāvya M ch. V.

3. प्रतीच्छत्याशोकीं किसलयपरावृत्तिमधरः
कपोलः पाण्डुत्वादवतरति ताडीपरिणतिं ।
परिम्लानप्रायामनुवदति दृष्टिः कमलिनी—
मितीयं माधुर्यं स्पृशति च तनुत्वं च भजते ॥

Ibid. ch. V.

4. प्रतीच्छति, अवतरति, अनुवदति, स्पृशति and भजते ।

not without a certain degree of violence that he has managed to dovetail breath with breaking and cheeks with descending.

(vi) Rasakavi—primarily concerned with delineation of sentiments.

(vii) Mārgakavi—writing according to various Rītis.

(viii) Śāstrakavi—adopting the diction of the Śāstrās in poetry.

He concludes that one who combines in himself the traits of all the eight categories is a Mahākavi.[1]

Stages of a poet's development

Normally a poet, according to Rājaśekhara develops through the following seven stages. (i) he learns under the guidance of some elderly poet, (ii) sings to himself, (iii) publishes anonymously for lack of confidence, (iv) writes on the pattern of some great poet, (v) composes short but original pieces, (vi) produces sustained works—prabandhas; at this stage he is entitled a Mahākavi; (vii) and he deserves the title of 'Kavirāja' when he becomes capable of writing original poetry in any language[2] and can successfully and independently delineate any sentiment.

Talking of Pāka he quotes his wife Avantisundarī according to whom it is the perfection of coherence between the expression on one hand and the sentiment on the other[3]. His own views are very close to it. If the expression is not perfect and appropriate, poetry can never be effective. Third rate expressions defy all attempts to correct it; a rehandling preferably by a better craftsman may refine a second rate expression; but the expression of a first rate poet does not stand in need of any additional art and artifices.[1]

Rājaśekhara's definition of Poetry

Rājaśekhara defines poetry as a sentence endowed with the Guṇas and with the Alaṁkāras also.[5] The stress being on the Guṇas and not on the Alaṁkāras, the former have to be taken as inevitable whereas the latter at times may be dispensed with. In his Kāvya-

---

1. सर्वगुणयोगी महाकविः
   Kāvya M. ch. V.
2. Among Sanskrit and the Prākṛts.
3. रसोचित शब्दार्थसूक्तिनिबन्धनः पाकः
4. स्वभावशुद्धं हि न संस्कारमपेक्षते । न मुक्तामणेः शाणस्तारतायै प्रभवति ।
5. गुणवदलङ्कृतञ्च वाक्यमेव काव्यं । KāvyaM- Ch. VI.

puruṣa allegory also he refers to the Guṇas as the various moods of Kāvyapuruṣa and the Alaṁkāras as his exterior decorations only.

'A sentence' Rājaśekhara describes as a well-organised group of Padas expressing the desired meaning.[1] Thus Rājaśekhara's 'sentence' is very near to Daṇḍin's 'group of Padas carrying the desired meaning'[2] which he describes as the body of poetry. In Daṇḍin's opinion, however, poetry in its entirety is both body and the embellishments, some of which are inseparable while others are separable—the inseparable ones are the Guṇas, the separable ones are the embellishments of the words and those of the senses like Anuprāsa and Upamā etc.[3] Thus Rājaśekhara in his conception of poetry is not much removed from Daṇḍin. However, neither of the two explicitly state the inevitability of the Guṇas in poetical compositions. It is Vāmaṇa who does so. He draws a line of demarcation between the Guṇas on one hand and the Alaṁkāras on the other : the Guṇas accorning to him are the harbingers of beauty in poetry the figures of speech only enhance it. Poetry may exist with the Guṇas alone but with the latter alone it cannot.[4]

In case of Rājaśekhara, no elaborate treatment of the Guṇas is available but we may assume that Vāmana's restriction of these to Śabda and Artha cannot be acceptable to him who unlike Vāmaṇa does not hold Rīti to be the soul of poetry but gives this place to Rasa[5]. In the Kāvyapuruṣa allegory he indicates that Śabda and Artha constitute the gross physical form of Kāvyapuruṣa where as the Guṇas are his moods which though manifest only in the physical form are born in the inner consciousness which is soul. Thus he is nearer to the critics of the psychological school like Ānandavardhana who attribute the Guṇas to Rasa.

---

[1] पदानामभिधित्सितार्थग्रन्थनाकरः सन्दर्भो वाक्यम् ।

KāvyaM. Ch. VI.

[2] इष्टार्थव्यवच्छिन्ना पदावली । KA. I-10.

[3] Daṇḍin's oft quoted verse :

तैः शरीरं च काव्यानामलङ्कारांश्च दर्शिताः ।
शरीरं तावदिष्टार्थव्यवच्छिन्ना पदावली ॥

KA. I-10.

indicates that Daṇḍin also is going to treat of poetry in its entirety—consisting of both body and embellishments—as done by the ancient Ācāryas; but he proposes to take up the body first which is a group of Padas expressing the desired meaning.

Again in the beginning of the 2nd chapter he says that he has already spoken of some Alaṁkāras for the purpose of demarcating the Mārgas (II-3) – and here he has spoken of the Guṇas. These Guṇas are inseparably linked with poetry—all the ten are present in the Vaidarbha Mārga but in the Gauḍa Mārga some of these suffer roverses but they do exist there also.

[4] Kāvyals 3, 1, (1-2) Sūtra and Vṛtti.

[5] Kāvyapuruṣa allegory—KāvyaM. Ch. III.

Some objections to poetry

Rājaśekhara refers to some objections to poetry on account of,

(i) its being full of lies—the hyperboles.
(ii) sometimes preaching against morality and
(iii) having obscene and unrefined descriptions.

He is ready to exonerate the hyperboles for no one need take the poet literally when he says that the reputation of a particular king turned the multitudinous ocean white. What the reader enjoys here is the flight of the poetś imagination.

Rājaśekhara opines that all such poetry as mean to teach against morality should be rejected as the ravings of some insane man. The poets, of course, have to include depictions of evil in some characters. But these should be taken as caution against falling victims to evil. He defends poetry as the treasure of the collected wisdom of the ages.

As regards the obscenities like descriptions of Viparīta Rati etc, he permits the poet to indulge in these only when there is an appropriate occasion for these in his work[1]. An obstinate insistence upon such unrefined themes is not likely to find favour with Rājaśekhara. He supports his stand by citing examples from the Vedas.

It is interesting to compare the objections to poetry referred to by Rājaśekhara to those raised and answered by Sir Philip Sidney. Sidney in his 'Apologie for Poetrie' refers to the following objections:

(i) First, that there being many other fruitefull knowledges, a man might better spend his tyme in them than in this.

(ii) Secondly, that it is the mother of lyes.

(iii) Thirdly, that it is the Nurse of abuse, infecting vs with many pestilent desires with a Syrens sweetnes drawing the mind to the Serpents tayle of sinfull fancy, and heerein, especially, Comedies give the largest field to erre.

(iv) And lastly, and chiefely that Plato banished them (the poets) out of hys common-wealth.

---

1. 'प्रक्रमापन्नो निबन्धनीय एवायमर्थः'
इति यायावरीयः । KavyaM VI

The 2nd and the 3rd objections are very close to those referred to by Rājaśekhara.

The answers that Sidney gives are somewhat different from those given by Rājaśekhara. The questions are universal but the answers emerge but from the environments and the circumstances.

Tone and manner of reciting (Kāku and Pāṭha.)

Rājaśekhara is aware of the music side of poetry. He puts special emphasis on tone and manner of reciting. The tone should reflect the spirit of the sentence and thus render it easy of comprehension and the poem should be read in such an appropriate manner that even those who little understand the import, fall under the spell of its rhythm.[1] He shows his acquaintance with different manners of reciting poetry prevailing among the poets of different countries. He holds that even second rate poetry may get a wide popularity specially among the common people, if it has melody and is easy of comprehension.

Various sources of Artha

Any idea, borrowed from the books or obtained from direct observation of the world or perceived in imagination, which has been used as the substratum of poetic composition is called Artha by Rājaśekhara.

In the 8th chapter of KāvyaM. he traces in detail various sources of Artha. First he speaks of the twelve traditionally accepted ones : Śruti (the Vedas), Smṛti (the treatises on law), Itihāsa (the Epics) Purāṇa (the legends), Pramāṇavidyā (logic), Samayavidyā (sectarian beliefs), Arthaśāstra (statecraft), Nāṭyaśāstra (dramaturgy), Kāmaśāstra (erotics), Loka (life), Viracanā (invention) and Prakīrṇa (miscellaneous).

To these Rājaśekhara adds the following four : Ucita Saṁyoga (proper combination), Yoktṛsaṁyoga (explanatory combination), Utpādyasaṁyoga (fancied combination) and Saṁyoga Vikāra (Illative combination).

The twelve traditional divisions may be put into three categories: the poet may take his idea from the *books* or from his observation of

---

[1] आगोपालकमायोषिदास्तामेतस्य लेह्यता ।
इत्थं कविः पठन्काव्यं वाग्देव्या अति वल्लभः ॥ and
येऽपि शब्दविदो नैव नैव चार्थविचक्षणाः ।
तेषामपि सतां पाठः सुष्ठु कर्णरसायनम् ॥
KāvyaM Ch. VII.

life or he may *invent*. His concern is to charge the idea with emotion or to present it in a striking and unexpected combination. Thus the matter-of-fact statement of the Śatapatha Brāhmaṇa that Urvaśī, a heavenly damsel, desired Purūravas, the son of Iḍā, appears as 'why talk more about that Purūravas—the son of Iḍā who could enamour the heavenly damsel Urvaśī who in her turn could cast a spell on Indra himself with a smile'[1] and a knowledge—useful in crime investigation—that the thief caught with a part is to be held responsible for the whole of booty is strikingly applied in an unexpected context when Purūravas in Vikramorvaśīyam demands his beloved from a swan with whom he has found her lovely bearing.[2]

The poet may make poetry with all sorts of prevalent beliefs. It is not necessary that he should approve all or any of these. He is not concerned with their validity—he only uses them for his poetical purposes. It will be therefore wrong to expect from him any regular exposition of a belief—for that the theologian or the philosopher is the right person; when a poet handles a belief, the result is not theology or philosophy but poetry.

Rājaśekhara has furnished interesting examples of beliefs metamorphosed into poetry :

A poet substantiates the Mīmāṁsaka belief that the words develop specific connotation in specific context, with his experience that the word 'woman' flashes in his mind the woman he loves.[3]

Similarly another poet advocates the Buddhist belief that the words transmit the wish of the speaker, their specific meaning being flexible on the basis that the 'No' said by the soft and enamoured

---

1. 'उर्वशीहाप्सराः पुरुरवसमैडं चकमे'
शतपथ ब्राह्मण (11, 5, 1,)

× × ×

चन्द्राद् बुधः समभवद्भगवान्नरेन्द्र—
माद्यं पुरूरवसमैडमसावसूत ।
तं चाप्सराः स्मरवती चकमे किमन्य
दत्रोर्वशी स्मितवशीकृतशक्रचेताः ॥

2. वह्वर्थेष्वभियुक्तेन सर्वत्र व्यपलापिना ।
विभावितैकदेशेन देयं यदभियुज्यते ॥

× × ×

हंस प्रयच्छ मे कान्तां गतिस्तस्यास्त्वयाहृता ।
सम्भावितैकदेशेन देयं यदभियुज्यते ॥
(Vik. iv—17)

3. सामान्यवाचि पदमप्यभिधीयमानं
मां प्राप्य जातमभिधेयविशेषनिष्ठं ।
स्त्री काचिदित्यभिहिते सततं मनो मे
तामेव वामनयनां विषयी करोति ॥

beloved, to the amorous advances of the lover, conveys her approbation.[1]

In another verse a poet congratulates those philosophers who believe that the soul pervades the whole body for how could it be otherwise when a kiss at the lips sends the thrill to the whole body at once.[2]

It is obvious that in each case the poet is concerned with making poetry and he uses the beliefs solely to that purpose.

Poetry may be made with almost any idea from any branch of knowledge. It is therefore prescribed for the poet that he should acquaint himself with different branches of learning.

But the poet's own experience of life and the world[3] is not of less importance. This also furnishes him with a potent soruce of Artha. Rājaśekhara divides it into two classes; general[4] which is commonly shared by all and sundry, and particular[5] which is acquired through acquaintance with different people and places and through an ability to read human psychology in specific situations.

It is not however binding that the poet should take his Artha from his studies or from his experiences of life alone; he may as well invent.

The different sources cannot be put into separate water-tight compartments. Poetry in no case can suffer an isolation from life. The common ground where the poet's knowledge and imagination must converge is life. Remote ideas and beliefs will lead him to obscurity. He picks up only such as have some currency in life. And his invention also follows the pattern of life. So a poet might apparently draw upon the past literature or write from his personal experiences or invent the idea for his poetry—in each case he is drawing from the common stock—that is life.

---

1. भवतु विदितं शब्दा: वक्तुर्विवक्षितसूचका:
स्मरवर्ति यत: कान्ते कान्तां बलात्परिचुम्बति ।
न न न म म मा मा मां स्प्राक्षीर्निषेधपरं वचो
भवति शिथिले मानग्रन्थौ तदेव विधायकम् ॥

2. शरीरमात्रमात्मानं ये वदन्ति जयन्ति ते ।
तच्चुम्बनेऽपि यज्जात: सर्वाङ्गपुलकोऽस्य मे ॥

3. लोक

4. प्राकृत

5. व्युत्पन्न

The appended four sources remain somewhat vague for want of adequate explanation. In each of them probably, the word Saṁyoga, indicates a combination of ideas fancied or found in life or literature. Thus proper combination is to take up one idea and to bring in matching parallel or parallels to it. In the illustration the idea of a king besmeared all over with Haricandana wearing several strings of pearls round his neck is matched with that of the king of the mountains brightened with the morning sun and adorned with streams[1]. Fancied combination is the same as proper combination with the slight differences that here the parallel that is brought in is a supposition.[2] Explanatory combination is one in which a subsequent idea is grafted to a number of preceding ones ultimately leading to it. In the illustration the ultimate idea of the divine damsels condemning the war campaigns of a king is graduated with the ideas of, the rut of the divine elephant being soiled, thousand eyes of Indra being offended and the milkyway getting muddy with the dust that rises to the heaven on account of the marching of the soldiers.

The Illative combination is just the opposite of the Explanatory one. Here the germinal idea is joined to the consequent ones. In the illustration spreading of the reputation consisting of Guṇa (white) and Anurāga (red) is followed by, the faces of the damsels of the quarters being half painted with saffron; and the rise of moon is followed by all its usual paraphernalia.

All these four sources seem to be devices of expatiating upon a germinal idea and may be useful techniques in extempore Samasyāpūrti,[3] so popular in the courts of the mediaeval kings.

Predecessors of Rājaśekhara in the field of literary criticism have emphasised the importance of an expansive knowledge and a wide experience of life for a poet.

According to Bhāmaha everything within the purview of human knowledge may find accomodation in poetry[4]. Wisdom of the Śāstrās become more palatable when conveyed to the readers through poetry.[5] In the Introductory portion of Kāvyal, he says that grammar, prosody, knowledge of denotations and connotations of words, legends from the epics, logic, arts and experience of life are directly helpful to the poets in his compositions. He should also peruse the compositions of other poets.[6]

---

1. Illustration—Raghuvaṅśa, Sarga 69, verse-60.
2. ,, Śiśupālavadha, Sarga 3, Verse-8.
3. Completing the verse—or composing upon given themes.
4. Kāvyal 5.4, 5. Ibid. 5-3. 6. Ibid I, (9, 10).

Knowledge of grammar, vocabulary and prosody will be preparatory equipments for the poet, the legends will be his sources, logic will help him keep on the right track, knowledge of life and the Kalās will both guide him in his composition and provide 'Artha' for it, perusal of the works of other poets will endow him with a sense of tradition.

Vāmana also says that it is necessary for a poet to be acquainted with life (Loka) and various branches of learning (Vidyā) such as grammar, vocabulary, prosody, arts, erotics and statecraft. He also prescribes that the poet should go through the works of other poets.[1] But he primarily looks at all these as preparatory equipments or at best as guides for the poet. The question that the poet's experience and his knowledge are at the same time his sources also has not been raised by Vāmana. Nor Bhāmaha has done it explicitly, but there is nothing to prevent the inference that he means both the preparatory and the feeder aspects of knowledge. Besides at (5-4) he says that there is not such a word, such an idea, such a thinking or such a vocation as cannot find a place in poetry.

Rājaśekhara deals with the two aspects separately. In treating it as a Kāvyahetu, he takes up the preparatory aspect of knowledge and elaborates its feeder aspect in treating various branches of knowledge as sources of 'Artha' for the poet.

Validity of appearance[2] in Poetry

Rājaśekhara quotes the opinions of Udbhaṭa and his followers that the Arthas may be either well thought out and established fact[3] or not well thought out, only apparent, but charming.[4]

Rājaśekhara is not going to put any discount upon an idea for its being only apparent and not real, provided it is generally acceptable to our feelings; the moon will continue to be lovely in spite of the scientist's discovery of craters and dust-storms upon her face.

Passivity of Arthas

He agrees with Aparājiti[5] that the poet should not put down anything that does not at least tend to arouse one or the other sentiment. But the view that certain Arthas like amorous sport in a swimming pool,

---

1. Kāvyals 1, 3, (1-12).
2. प्रतिभास
3. विचारित सुस्थ,
4. अविचारित रमणीय,
5. लोल्लट

picking flowers in a garden, evening dusk, moon rise etc. are helpful in the delineation of the sentiments while others like rivers, mountains, seas and cities etc. are not so, cannot find favour with Rājaśekhara. Granted that amorous sport in a swimming pool is a suitable atmosphere for the sentiment of love but in worthy hands the same sentiment may be aroused very suitably even in the context of describing a river, or a mountain or a sea. On the other hand a third rate poet may fail to suggest any sentiment at all even in describing the hero and the heroine in separation.[1] So Rājaśekhara concludes that it is the poet's way of presentation that does or does not suggest the sentiments; the Arthas in themselves are passive[2].

Rājaśekhara permits a poet to adjust in his composition phrases borrowed from other poets; a poet may also borrow ideas from previous poets; but his borrowing is justified only when he manages to give some appealing individual stamp to it. Rājaśekhara treats in detail the established poetical conventions[3] and says that there is little harm in adhering to these: though they may be against Loka and Śāstra yet they are the established conventions of a literary tradition and so they are as good as the confirmed facts of Loka and Śāstra.

In all these Rājaśekhara shows a keen awareness towards 'historical sense'. No poet of any language can exist isolated from the rest of the poets of that language. He will have to find a place among them. In other words, he will have to link himself with the literary tradition of that language. All critics prescribe for an entrant in the field of poetry that he should peruse the works of his predecessors but Rājaśekhara works out in detail all the possible links between a poet and the past literature of the language he belongs to.

As regards likes and dislikes of the reading public Rājaśekhara advises the poet to strike a balance between his own individuality and the general will of the reading public but he warns that at no cost the poet should conceal his self for fear of the rabble[4].

---

1. विप्रलम्भ
2. काव्ये तु कविवचनानि रसयन्ति विरसयन्ति च नार्थाः । KāvyaM. Ch. IX.
3. कविसमय—Ibid Ch. XIV-XVI.
4. जानीयाल्लोकसाम्मत्यं कविः कुत्र ममेति च ।
   असम्मतं परिहरेन्मतेऽभिनिवेशेत च ॥

   + \+ \+

   जनापवादमात्रेण न जुगुप्सेत चात्मनि ।
   जानीयात्स्वयमात्मानं यतो लोको निरंकुशः ॥
   Ibid ch. X.

Abbreviations :

Agp : Agnipurāṇa.
Dhvan : Dhvanyāloka.
KA : Kāvyādarśa.
KD : Kāvyadarpaṇa.
KM : Karpūrmañjarī
Kāvyal : Kāvyālaṁkāra of Bhāmaha.
Kāvya LR : Kāvyālaṁkāra of Rudraṭa.
Kāvyal S : Kāvyālaṁkārasūtra.
Kāvya M : Kāvyamīmāṁsā.
Kāvya P : Kāvyaprakāśa
Vik : Kikramorvasīyam.

MEANING AND EXPRESSION IN POETRY

R. P. PODDAR.

(a) Verbal Expressions.

In poetry, says Rājaśekhara, it is the poet's words that suggest or fail to suggest the sentiments, not the *Arthas*.[1] On the other hand Aeschylus, a Greek playwright, exclaims "when the subject is great and the sentiment, then, of necessity, great grows the word." Before trying to resolve this apparent contradiction, it will be prudent to examine whether there exists any dichotomy between the way a poet presents the *Arthas* and the way he understands them in his imagination. Actually the way he presents and the way he understands are both inseparable and one organic whole and they both to-gether organically and simultaneously constitute the poet's imaginative activity of self-expression. It is therefore fallacious to divide poetry in expressor and expressed, in form and cotent. All the same the dichotomy has persisted and moreover what has been called expressor or *vācaka* has got the lion's share of the attentions of the *Ācāryas* so much so that one begins to think that it is the so called 'expressor' that submits itself to the poet's handling, bears and conveys the impress of his imaginative activity and so is to be wholly credited with the production of poetry. Vāmana holds that the essence of poetry is *Rīti* and the latter is but specific array of words and senses.

(b) Artha

It is, however, interesting to note that the role of the *Arthas* as well, in bringing about the charm of poetry, has not been denied. Vāmana's array of words and senses is specific by virtue of the *Guṇas*. The latter alone according to him, are capable of bringing about beauty in poetry and they are the attributes of both the *Śabdas* and the *Arthas*. Bhāmaha refutes the argument that either the figures of the words or those of the sense may be more important in poetry and vindicates their claim of equal importance.[2] In *Śabdārthau Sahitau Kāvyam*[3] he puts them in *Dvandva* compound in which both the components have equal importance. Daṇḍin prescribes '*Iṣṭārtha*'[4] as an essential constituent of poetry and later in course of his delineation of the *Guṇas* he emphasises *Arthavyakti*, *Udāratā* and *Samādhi*. These are to be commonly adhered to in both the *Vaidarbha* and the *Gauḍa* styles. It is the basic prerequisite of all poetry that it should convey the meaning clearly and effectively and it should not stoop to vulgarity. *Samādhi*, as shown by later critics is '*Arthadṛṣṭi*'—a sort of intuitive insight into the *Arthas*. Daṇḍin is all praise for this merit named *Samādhi*.

---

[1] काव्ये तु कविवचनानि रसयन्ति विरसयन्ति च नार्थाः ।

Kāvyam IX

[2] KavyaL I (13-15)
[3] Ibid. I, 16.
[4] KA. I, 10.

Rājaśekhara also gives due importance to meaning. In his brief talk about poetry in KM. he includes both the *Arthas* and the *Śabdas* and says that we have poetry when they cohere to produce particular '*uktis*'. Now the *ukti* that constitutes poetry is not characterised by a sheer superficial and contrived peculiarity of the diction. It essentially includes novelty in the perception of *Arthas*—a semantic combination which is strikingly unique. It is the intuitive perception of this semantic combination that is the spirit behind the physical reality of the striking diction.

Vicakṣṇā criticises the jester's verse for its deficiency of meaning on which account its pretty diction is just 'like a string of pearls on a flabby-breasted old hag, a trig bodice on a pot-bellied creature, and the collyrium pencil on an one-eyed woman.'[1] The jester also reacts and puts a counter allegation upon Vicakṣṇā that her verse suffers from the deficiency in diction and on this account it is just 'like a row of copper bells on a golden girdle, an embroidery of fine silk on the reverse of the wearing apparel and like sandal paste upon a lady of white complexion.'[2] The jester's allegation is not substantive for the diction of Vicakṣṇā's verse is flawless. The conclusion to be derived from this verbal duel, however, is that in poetry meaning and diction have to be in perfect harmony with each other; the slightest disharmony will tell upon the beauty of poetry as a whole.

It is in course of refuting the contention of Aparājiti 'that from among the infinite *Arthas* poets should select only those which are capable of suggesting the *Rasas*', that Rājaśekhara opines that in poetry it is the words of the poet that suggest or fail to suggest thes entiments,

---

1. जदो णिअकान्तारत्तणणिन्दणिज्जे वि अत्थे, सुकुमारा दे वाणी, लम्बत्थणीए विअ एक्कावली तुण्डिलाए विअ कंचुलिआ, काणाए विअ कज्जलसलाआ सुट्ठुदरं ण भादि रमणिज्जा।
2. तुब्भ उण रमणिज्जे वि अत्थे ण सुन्दरा सद्दावली। कणअकडिसुत्तएविअ लोह-किंकणीमालिआ पडिपट्टे विअ टसरिविरअणा गोरंगीए विअ चन्दणचच्चा ण चारुत्तणं अवलम्वेदि।

not the *Arthas*. He accepts that the *Arthas* may or may not be congenial to the delineation of a sentiment. Yet he is not ready to concede to the view that the descriptions of the rivers, mountains and oceans are as a rule uncongenial to the development of sentiments[1]. On the contrary, he shows it by apt illustrations that a poet can suggest sentiments advantageously even in the descriptions of rivers or mountains. The following description of the River Tāmraparṇī suggests the sentiment of love:

एतां विलोकय तलोदरि ताम्रपर्णी-
मम्भोनिधौ विवृतशुक्ति पुटोद्धृतानि ।
यस्याः पयांसि परिणाहिषु हारमूर्त्या
वामभ्रुवां परिणमन्ति पयोधरेषु ॥

(c) Relation between Artha and Expression.

The point to be considered here is whether the charm of this verse rises specially from the diction and whether it is entirely independent of the novel combination that the *Artha* has undergone in this case. There is no denying that the alliterations and the smooth finish do contribute to the charm of the verse but it largely owes its appeal to the presentation of the river—the *Artha*—in a particular combination which has been obtained in the poet's imaginative activity. Would not the charm suffer seriously, in spite of the alliterations, if the river Tāmraparṇī, appeared in the following semantic combination:

एतां विलोकय तलोदरि ताम्रपर्णीं
या याति सागरमुखं मलयाद्रिसृष्टा ।
यस्याः पयः पृथुल मौक्तिकलाभलोभा-
दासेव्यतेऽम्बुधिगतं वहुदाशसंघैः ॥

or if the poet, describing Tāmraparṇī simply said instead, "look at this Tāmraparṇī here; at its mouth good variety of pearls are found in abundance?" Can it be said that the *Arthas* in all the cases have remainded constant and only the words have been varied ? In reality the *Artha* also has suffered a variation no less than the words have. The difference between the poetic and the non-poetic handling of the *Artha* is that in one case it is used as a means of evoking some mood while in the other it merely conveys some concepts.

---

[1] अस्तु नाम निःसीमार्थसार्थः । किन्तु रसवत एव निवन्धो न नीरसस्य इति अपराजितिः

यस्तु सरिदद्रि सागरपुरतुरगरथादिवर्णने यत्नः ।
कविशक्तिख्यातिफलो विततधियां नो मतः स इह ॥

आम् इति यायावरीयः । अस्ति चानुभूयमानो रसस्यानुगुणो विगुणश्चार्थ, काव्ये तु कविवचनानि रसयन्ति विरमयन्ति च नार्थाः ।

Kāvyam IX.

Rājaśekhara points out to two categories of the *Arthas*. One is '*Vicārita Sustha*', that which is well thought out and whose nature is not flexible; another '*Avicārita ramaṇīya* which is imaginatively arrived at, therefore need not be well thought out, but it is appealing. In poetry we find the latter type. Here the same reality may undergo several variations in the contexts of different imaginative activities for it is in the imaginative activity that this type is shaped. It is therefore plausible to hold that subject has no fixed character in poetry; its character rather depends upon the poet's particular imaginative grasp of it.[1] But it is not tenable that the *Arthas* have no share in the production of the poetic charm. The imaginative activity expresses itself in the metamorphosis of the *Arthas* as well and the poet's way of expression is extraordinary because it is the expression of this metamorphosis. The maxim about poetic expression, "what oft was thought, but never so well expressed" needs some modification, assuming of course that the word expressed refers to the external verbal expression.[2] In poetry we cannot have anything well expressed unless it is also well perceived in the imagination. Poet's expression is unique and striking for his imaginative perception of the *Arthas* also is unique and striking If however we refer 'expressed' to the inner imaginative expression, the maxim will be acceptable without any amendment, for the poet's imaginative perception and expression are one and the same activity. The poet in his creative moment makes, forms and this making, this forming is expressing. It is the inner fundamental expression and the verbal expression is sheer externalisation of this inner expression. All true poetic expressions are fundamentally inner and purely spiritual. They cannot suffer any physical division into the expressor and the expressed. They are each one organic whole.

(d) Semantic Synthesis

I. Esemplastic power of imagination.

The poet's creative imagination is an esemplastsc power—the power that unites discordant elements and weaves them into an organic

---

1. विदग्धभणितिभंगिनिवेद्यं वस्तुनो रूपम् न नियतस्वभावम् इति अवन्तिसुन्दरी ।
तदाह ——
वस्तुस्वभावोऽत्रकवेरतन्त्रो गुणागुणावुक्तिवशेन काव्ये ।
उपपन्नम् इति यायावरीयः । Kavyam IX
2. Such an assumption is not at all incompatible in case of Pope who is the author of the quote.

whole. The cloud bearing the rain and the woman bearing the weight of the child in her womb are two separate perceptions. They are fused into each other by the power of imagination and a complex image emerges from this fusion.[1] A poet's perception is imaginative perception in the sense that he perceives diverse elements cohering to produce one whole and complex image.

We all have seen a flower not yet smelt, a tender shoot unplucked by the nails and fresh honey whose flavour is yet untasted; most people have also seen a diamond not yet bored and we can all at least think of the full reward of meritorious deeds. Similarly, we all have our conceptions of a woman having fragrant breath, sweet lips and tender form—in the full bloom of her youth and yet a virgin. But it is only in the imagination of a great poet like Kālidāsa that all these separate 'meanings' are fused together to produce a complex image[2] which becomes unique in its compositeness and is different in effect from the separate components cohering to produce it. Thus what we call the creative imagination of the poet is mainly concerned with bringing about a 'Semantic Synthesis'. The poet perceives in images and he conveys the images. The 'Semantic Synthesis' takes place in the process of the formation of the images.

II Bridging up the gaps.

Imagination unites; it brings up diverse semantic units close together by successfully bridging up the gap between them. Range of the gap bridged up is the measure of the role of the poet's creative imagination. Greater the gap, more extensive the working of the creative imagination. Hence it may be concluded that greater the semantic gap bridged up successfully, the greater is the effect of '*Camatkāra*' in poetry. In the image of the *Saptacchada*[3] trees whose abundant flowers are indistinguishable from the moon-shine shrouding them and so which only can be inferred from the humming of the black bees upon their flowers, the semantic gaps between the white flowers of the *Saptacchada*, the moon light and the humming of the bees have been successfully bridged up: the three units have been woven together by imagination to form one composite image which is unique in its compositeness. It is their mutual coherence that brings about *Camatkara* and gives to the expression the character of poetry. The verse,

---

[1] गुरूगर्भभरक्लान्ताः स्तनन्त्यो मेघपँक्तयः ।
अचलाधित्यकोत्संगमिमाः समधिशेरते ॥

उत्संगशयनं सख्याः स्तननं गौरवं क्लमः ।
इतीमे गर्भिणी धर्माः वहवोऽप्यत्र दर्शिताः ॥
KA (1—98, 99)

[2] अनाघ्रातं पुष्पं किसलयमलूनं कररुहै-
रनाविद्धं रत्नं मधु नवमनास्वादितरसम् ।

अखण्डं पुण्यानां फलमिव च तद्रूपमनघं
न जाने भोक्तारं कमिह समुपस्थास्यति विधिः ॥
A Śā (2—44)

[3] स्वपुष्पच्छविहारिण्या चन्द्रभासा तरोहिता- ।
अन्वमीयन्त भृंगालिवाचा सप्तच्छदद्रुमाः ॥ Kāvya L (2-82)
Bhāmaha gives the verse as an illustration of the *Atiśayokti Alaṁkāra* which he considers to be the essence of all figures.

निःशेषच्युतचन्दनं स्तनतटं निर्मृष्टरागोऽधरो
नेत्रे दूरमनञ्जने पुलकिता तन्वी तवेयं तनुः ।
मिथ्यावादिनि दूति वान्धवजनस्याज्ञातपीड़ागमे
वापीं स्नातुमितो गताऽसि न पुनस्तस्याधमस्यान्तिके ॥[1]

Kāvya P (1-2)

is superior to

स्वच्छन्दोच्छलदच्छकच्छकुहरच्छातेतराम्बुच्छटा-
मूर्छन्मोह-महर्षि-हर्ष-विहितस्नानाह्निकाह्नाय वः ।
भिद्यादुद्यदु दारदर्दुरदरीदीर्घादरिद्रद्रुम-
द्रोहोद्रेक-महोर्मि-मेदुरमदामन्दाकिनी मन्दताम् ॥[2]

Kāvya P (1-4)

for in the former a great semantic gap between the denotated and the suggested meanings has been bridged up successfully; the lady's sandal-paint being effaced etc. may result either from a dip in the pool or from amorous dalliance with the lover—it is the successful fusion of the two that has brought about the poetic charm in the verse. But in the latter there is no semantic synthesis at all, on the contrary, there is a semantic blur. The little bit of meaning that the verse has, breaks into pieces and loses itself in the mazes of empty sounds. It is not only putting the cart before the horse but it is smashing the horse with the cart.

Verbal music is not uncongenial to poetry but it should be subservient to the semantic synthesis[3]. There is verbal music in the description of Karpūramañjari in the swing :

रणन्तमणिणेउरं झणझणन्तहारच्छडं
कणक्कणिदकिंकिणी मुहरमेहलाडम्बरं ।
विलोलवलयावलीजणिद मञ्जु सिञ्जारवं
ण कस्स मणमोहणं ससिमुहीए हिन्दोलणं ॥

KM. (2-32)

---

[1] Given as an illustration of highest type of poetry *'Vyaṅgya-kāvya'*.

[2] Given as an illustration of very inferior sort of poetry which is sheer verbal jugglery *'citrakāya'*—*'Śabdacitra'*.

[3] It is the essence of the poet's vision. He sees various semantic units simultaneously cohering to form images.

But here the verbal music renders the sense vivid and tangible. The alliterations and assonances bring out the cohesive simultaneity of different semantic units.[1]

All the *Guṇas*, the *Alaṁkāras* and the *Rītis*, the metres and the rhythm are needed for poetry for they help the poet transmit his synthetic perception. Whenever they cease to perform this function they also cease to have any meaning. So, to say that the *Guṇas* or the *Rītis* or the *Alaṁkāras* are important in themselves is to sacrifice the end for the means. Daṇḍin in holding the *Samādhi Guṇa* to be the main stay of poetry only holds this synthetic perception to be the vital requirement of poetry, poetry is distinguishable from ordinary speech for there is the expression of novel semantic combinations in poetry. Any disorder, delay or obstruction in the realization of the Semantic organisation would hamper the capability of poetry to suggest the sentiments. Rājaśekhara's *'ukti'* also essentially includes this synthetic perception; apart from it, it is not *'ukti'* but sheer *Śabdāvalī*. Vicakṣṇā's poem :—

जे लंकागिरिमेहलाहिं खलिदा सम्भोअखिण्णोरई
फारप्फुल्लफणावलीकवलणे पत्ता दरिद्दत्तणं ।
ते एण्हिं मलआणिला विरहिणीणीसाससम्पक्किणो
जादा झत्ति सिसुत्तणे-वि बहला तारुण्णपुण्णा विअ ॥

KM (1-19)

is not beautiful only for the suggestion which can be elicited from it that sighs of separated women can work wonders[2], the passage rises to beauty specially on account of successful fusion of scattered elements like the serpent's fondness for fragrant breezes, enhanced frequency and richness of the southern breezes in tne spring season and women in separation emitting heavy sighs, specially in the spring season. Out of the synthetic fusion of the above elements a whole and composite picture emerges which is beautiful on account of the discordant elements cohering to produce a semantic harmony.

The following passage that Rājaśekhara quotes in KāvyaM. as an example of *ukti* shows the deliberate attempt on the part of the poet to

---

1. Metre or at least rhythm of some sort is essential to poetry for it is akin to the cohesion of different semantic units which cohesion helps the transmission of the images in their entirety. The basic difference between prose and poetry is the respective order and simultaneity of the semantic units in them.
2. Vide Kāvya P, Ullasa—4, Verse 69.

bridge up a big semantic gap. The passage runs as follows :

प्रतीच्छत्याशोकीं किसलयपरावृत्तिमधरः
कपोलः पाण्डुत्वादवतरति ताडीपरिणतिं ।
परिम्लानप्रायामनुवदति दृष्टिः कमलिनी
मितीयं माधुर्यं स्पृशति च तनुत्वं च भजते ॥

Actions like *'Praticchati'* assigned to the lips, *'Avatarati'* assigned to the cheeks and *'Anuvadati* assigned to the eyes are the kind of synthesis required for the *'Samādhi Guṇa'* of Daṇḍin which by later critics has been acknowledge as imaginative insight into the *Arthas*. Simultaneously the actions of the passage taken in order suggest another parallel image : thus we have desire[1] then condescension[2] and then communion[3] and then physical touch[4] and finally carnal enjoyment.[5]

There is one more passage in KāvyaM. cited as an illustration of *ukti.* This passage also has *Samādhi* since the actions of breaking, licking and drinking are respectively transferred to breath, arms and eyes.[6]

In the above quoted passage from KāvyaM. the semantic synthesis does not obtain quite smoothly for it is not without some degree of violence that the action of '*Avatarati*' has been transferred to the cheeks. The parallel image suggested by various actions is not very explicit. Similarly, in the other passage referred to, 'capable of being broken with the breath' does not obtain a smooth synthesis for 'breath' and 'breaking' do not naturally cohere. Their dove-tailing is artificial.[7]

This brings us to another problem: the magnitude of the semantic gap and the method of bridging it.

---

[1] प्रतीच्छति

[2] अवतरति

[3] अनुवदति

[4] स्पृशति

[5] भजंते

[6] उदरमिदमनिन्द्यं मानिनीश्वासलाव्यं
स्तनतटपरिणाहो दोर्लतालेह्यसीमा ।
स्फुरति च वदनेन्दुर्दृक्प्रणाली निपेय
स्तदिह सुदृशि, कल्याः केलयो यौवनस्य ॥

Kavyam V.

[7] The two passages are truly, illustrative of the poet's deliberate contrivance for *'ukti'*. Here Rājaśekhara is furnishing examples to show the poet's inordinate predilection for *'ukti'* which may very well lead him to making deliberate and calculated attempts to contrive it. Under such conditions the synthesis in question may not be smooth and natural—as is the case here—for it is more calculated than intuitive.

III. Declarative communication

'Meaning' being the common ground between the poet and the reader, the latter also has to be given his due share in it. Daṇḍin's adjective '*Iṣṭa*' has to work both ways—it is not enough that the *Artha* is '*Iṣṭa*' for the poet, it should at the same time be '*Iṣṭa*' for the readers as well for the existence of poetry is possible only in the poet reader relationship. 'No one *qua* poet writes for himself.' The very object of poetry is communication. The poet as an intelligent human being has his perceptions which he inevitably wants to communicate. Communication is instinctive—it may be manipulative and declarative. All that involves the practical activity of a society is manipulative communication. The declarative communication has as its objective sympathetic comprehension and appreciation. Two sane persons having looked at a man ranting irrelevantly, look at each other and smile. The child looks at the moon, expresses his pleasure and surprise with inarticulate sounds and gestures and is satisfied when the mother acknowledges her comprehension and smiles in response. This is declarative communication in which mutual response is an end in itself. Now for the response to be mutual, the stimulus has to be common.

Poetry is declarative communication between the poet and the readers, having of course a common language Here a sort of social response is an end in itself, pleasure may be there but it is only a by-product. Common stimulus, therefore, is the pre-requisite of poetry, for without a common stimulus social response cannot be possible. When Kālidāsa speaks of the beautiful form of Śakuntalā as *Anāghrātam puṣpam kiśalayamalūnam kararuhaiḥ*' we immediately respond to it for we all had often thought of the beautiful form of a young lady, only 'it was never perceived in such combinations and so well-expressed'. The contribution peculiar to the poet alone is that he has expressed it well and behind this 'expressing well' is the fact that he is capable of seeing it in a composite texture in which discordant elements are knit together in perfect coherence. It is the condition of being knit to-gether in perfect coherence that puts a limit upon the degree of compositeness. When the poet says that a lady's stomach is so thin that it can be broken with the breath of a *Mānini*,[1] a perfect coherence is not obtained for the way he has filled up the gap between the discordant elements is not readily and willingly acceptable. So the gap should not be allowed to be so wide that its bridging up becomes forced and strenuous and consequently unacceptable. On the contrary if the gaps are very narrow the resultant synthesis is commonplace. The passage,

---

[1] उदरमिदमनिन्द्यं मानिनीश्वासलाव्यं— Kāvya M V

तन्वी स्यामा शिखरिदशना पक्वबिम्बाधरोष्ठी
मध्ये क्षामा चकित-हृरिणी-प्रेक्षणा निम्ननाभिः ।
स्त्रोणीभारादलसगमना स्तोकनम्रा स्तनाभ्याम्
या तत्रस्याद्युवति विषये सृष्टिराद्येव धातुः ॥

Uttaramegha 22

has inferior poetry compared to that in,

अनाघ्रातं पुष्पं किसलयमलूनं कररुहै-
रनाविद्धं रत्नं मधु नवमनास्वादितरसम् ।
अखण्डं पुण्यानां फलमिव च तद्रूपमनघं
न जाने भोक्तारं कमिह समुपस्थास्यति विधिः ॥

Aśa 2/44

for the latter has a more composite texture. In the former there are narrow semantic gaps but in the latter wider semantic gaps have been successfully bridged up. The range of working of the poet's imagination in the former case is narrow while in the latter it is extensive. Consequently the latter brings about a larger degree of the expansion of the consciousness *viz.* '*Camatkāra*'. Basically it is the successful bridging up—the coherence of discordant elements that counts. The measure of this success is that the synthesis of discordant elements should be acceptable to the majority of intelligent and cultivated readers.

IV. Literary tradition

Here comes in the question of literary tradition for it plays a great role in formulating the taste of the readers, when Rājaśekhara describes Karpūramañjarī as having a waist so slender that it could be gripped in the palm of a small baby and having buttocks so large that they could hardly be contained within both the arms,[1] the modern reader is likely to be baffled for these images would not get currency among those used to literary traditions that shun syntheses of this kind. But these images might have been acceptable to the 10th century readers used to the literary traditions in which such images had obtained currency.

---

[1] मण्णे मज्झं तिवलिवलिअं डिम्भमुट्ठिए गेज्झं
णो बाहूहिं रमणफलअं वेडिदुं जादि दोहिं ।

KM (1-29)

V. Idiosyncrasy

For a smooth poet-reader relationship the method of synthesising different semantic units into a composite texture should be commonly acceptable between them. If the poet tilts it too much towards his personal likes and dislikes poetry suffers. The jester in KM in his description of the vernal beauty[1] says that his favourites are the *Sindhuvāra* shrubs that bear blossoms like cooked rice of a good variety and also the multitude of *Vicakila* flowers that resemble churned curd of baffalo's milk. Here the process of bridging the gap is idiosyncratic: dove-tailing the flowers with food materials cannot appeal to all those people who do not suffer from an excessive weakness for food as the jester does. So the process is not commonly acceptable and therefore poetry is a failure. It is condemned by Vicakṣaṇā as '*niyakāntārattaṇajoggam*'[2] which is just a figurative term for idiosyncratic. Elaborating her point she says that the jester's poem, though having pretty words is condemnable for idiosyncratic *Artha*: it is therefore like a string of pearls upon a flabby breasted woman, like a bodice upon a pot-bellied woman, like the collyrium mark in case of an one-eyed woman; it is not beautiful.[3] Here his *Artha* suffers from the idiosyncratic synthesis of *Sindhuvāra* and *Vicakila* flowers on one hand and rice and curd on the other. Synthesis is idiosyncratic for it is too much tilted towards the peculiar personal likes of the jester. The latter in his turn calls Vicakṣṇā *Udāravayaṇā*'—who is generous in her words or whose words please most people. The jester ironically suggests that with her words she would not only please her own individual lover, but also many lovers. The phrase is a befitting antonym to '*niyakāntārattaṇajoggam*'—that which is capable of pleasing one's own beloved—it implies that a great poet's appeal is not limited to any coterie—it is universal[4].

In genuine poetry, which proceeds from an inner urge to express,[5] meaning, sound effects, rhythm, metre and figures all form a cohesive

---

1. फुल्लुकरं कलमकूर समं वहन्ति
जे सिन्धुवार विडवा मह वल्लहा ते ।
जे गालिअस्स महिषी दहिणो सरिच्छा
ते किं च मुद्धविअइल्लपसूण पुंजा ॥
KM (1-18)

2. 'Literally, that which pleases one's own beloved.'

. KM I ahead of verse 18.

4. सरल कवित कीरति विमल, सोइ आदरहिं सुजान ।
सहज बयर बिसराइ रिपु, जो सुनि करहिं बखान ॥
—रामचरितमानस बाल० 14

5. विवक्षा

whole. They promote and sustain each other. Whoever slights the meaning and prefers verbal mansions fails to create genuine poetry. Ānandavardhana forbids *yamaka* in serious poetry for a predilection for it is very likely to lead the poet stray from his meaning. In building verbal mansions the poet is not pre-occupied with expressing himself. He is rather occupied with some sort of poetic gymnastics. Meaning in such cases is only an ancillary to the verbal pattern that the poet wants to weave. *Citrakāvya* suffers as poetry for the meaning here has only the ancillary status. In stead of composite semantic texture we have a semantic hollowness in *citrakāvya*. The passage that Rājaśekhara quotes as an example of an excessive partiality for '*padaracanā*' on the part of the poet suffers from semantic hollowness.[1] Bhojarāja in *Sarasvatī kanṭhābharaṇa* quoting this same passage as an example of '*padaracanā*' points out that words have forcibly been dragged in for the rhythm and alliteration.[2] Meaning element is sheer pretence for building up the verbal mansion. In such cases the meaning and the verbal expression donot mutually promote and sustain each other. Urgency on the part of the poet to express himself—his unqque vision—is the prerequisite of every genuine poetry. Wnenever such urgency is lacking the link between the verbal expression and the meaning is bound to be thin. Such expressions are false expressions—sheer shadow of poetry, for they do not originally rise from the poet's urgency to communicate his imaginative perception, there is no perception to be communicated—it is sheer fondness for composing poetry that is the incentive here. The jester in KM is driven to versifying by such an incentive. He presumes to describe the forlorn condition of a lover since he caught sight of some beautiful girl. He does it in the following verse:

परं जोण्हा उण्हा गरल सरिसो चन्दण रसो
खरक्खारो हारो रअणिपवणा देहतवणा ।
मुणाली बाणाली जलइ-अ जलद्दा तणुलदा
वरिट्ठा जं दिट्ठा कमलवअणा सा सुणअणा ॥

KM (2-11)

Each line has a perfect finish with respect to versification. It is exceptionally rich in internal rhymings. But it fails to produce the desired effects on account of the recurrent harsh sounds which here mar the

---

1. लोलल्लांगूलवलयितवकुलानोकहस्कन्धगोलै
र्गोलांगूलैर्नदद्भिः प्रतिरसित जरत्कन्दरामन्दिरेषु ।
खण्डेषूद्दण्डपिण्डीतगरतरलकाः प्रापिरे येन वेला
भालंख्योत्तालतल्लस्फुटित पुटकिनी बान्धवो गन्धवाहाः ॥
2. SKA (2-69).

realisation of the pangs of separation. This recurrence of harsh sounds like *variṭṭhā diṭṭhā* also constitutes a figure of words—*Śabdālaṁkāra* viz. *Anuprāsa*, nevertheless they prove here detrimental to the transmission of the intended meaning. There is no harmony between the sound and the intended meaning. The reason is that the poet of this verse has not really felt the forlorn condition of a lover in his imagination and therefore the verse is not enlivened with the consequent emotion. It is not a genuine expression; it is a false or contrived expression. The poet is acquainted with the conventional paraphernalia of the love-lorn condition—the moonlight getting hot, sandal paste, garland, nocturnal breezes and all cold treatments enhancing the love-fever—he has the art of versification and he can contrive figures of speech. But all these cannot bring him the good name of a poet in spite of all his aspirations, if he is not at the same time capable of feeling precisely the appropriate emotions. The disharmony between the soud effects and the intended meaning in the above example is on account of the fact that the poet has not precisely felt the appropriate emotions. Hence the verbal expression could not be moulded and shaped as the emotion would have it. To make any generalisation like, 'harsh sounds are uncongenial to the sentiment of love' is but to see the half truth for in appropriate contexts even harsh sounds may become congenial to the delineation of the sentiment of love. The following verse uttered by the king in KM, who is mad with love, may be taken as an example :

चित्ते वहुट्टदि ण खुट्टदि सा गुणेसुं
सेज्जाए लुट्टदि विसट्टदि दिंगमुहेसुं ।
वोल्लम्मि वट्टदि पअट्टदि कव्व-बन्धे
झाणे ण तुट्टदि चिरं तरुणी तरट्टी ॥
KM II-4.

Here the recurrent harsh sounds are congenial for they show how the lover's normalcy in really breaking under the sharp and poignant grief of separation. The verbal expression here naturally coheres with the desired meaning. It directly springs from the urgency to express and therefore is not false or contrived.

The blemishes in poetry are blemishes because their presence is an ugly notch upon the semantic contour. They delay or obstruct or entirely mar the realisation of the meaning. We may call them by various names such as impropriety or obstruction to the realisation of the *rasas* and may subdivide them into *padadoṣa* and *arthadoṣa* and *rasadoṣa* etc. but in each case they mar the organization and transmission of the intended meaning and so finally tell upon the realisation of the desired mood. In the moment of creation the poet makes, forms and in the process of this formation words take part only as vehicles of meanings—not as sheer sound units for the poet creates with objects and actions and thoughts and their mutual combinations—he does not create with sheer sound.

This brief discussion, however, should not lead us to the conclusion that there is supremacy of the meaning over the words. The very idea of supremacy of one over the other is based on their cleavage which is an impossible idea and non-existent like the horn of the hare. Our contention is this much that words are semantic units and a true poet's concern with them is in their capacity to express his meaning. When the poet plays with words with a motive to contrive figures, ingenious expressions and hollow verbal patterns, his poetry suffers a great deal: it is artificial and superficial and betrays lack of vision to be conveyed. Such compositions may create some fun and give momentary pleasure but they fail to permeate the readers' consciousness with the real joy of poetry. A trend of playing with words among the poets of a people may have far reaching influence upon their culture. Words are instruments to think with and to create with. Hence to play with them is to abuse them. It is to shirk thinking and creating with them. An extensive habit of such shirking on the part of a people may benumb their reason and creative abilities—the faculties that lead towards the realization of higher ideal—and thus retard their cultural progress.

Abbreviations

Aśā : Abbijñānaśākuntalam
KA : Kāvyādarśa
Kāvyā L : Kāvyālaṁkāra of Bhāmaha
Kāvya M : Kāvyamīmānsā
KM : Karpūramañjarī
Kāvya P : Kāvyaprakāśa
SKA : Sarasvātīkaṇṭhābharaṇa